# دراسات في التصوّف الإسلامي

## شخصيّات ومذاهب

دكتور محمد جلال شرف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار الفكر الجامعي
٣٠ شارع سوتير - الأزاريطة

# دراسات في التصوّف الإسلامي

## شخصيات ومذاهب

دكتور محمد جلال شرف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار الفكر الجامعي
٣٠ شارع سوتير - الأزاريطة

# الإهداء

إلى

أولياء الله وَجُنده الّذين

لا خَوفٌ عَلَيهِم وَلا هُم يَحزنون

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

ينقسم الفكر الإسلامى طبقا للابحاث العلمية الخصيبة لهذا الفكر فى شتى عقود هذا القرن إلى أقسام أربعة :

١ — فلسفة فلاسفة الاسلام ، وهى ما نسميه بإسم « الفلسفة المشائية الاسلامية » ويمثلها فى العالم الاسلامى كل من : الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق العربى ، وابن رشد وابن باجة وابن طفيل فى المغرب العربى .

٢ — ثم فلسفة الكلام ، أو ماندعوه « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين »

٣ — وثالثا : فلسفة أصول الفقه ، التى أضافته المدرسة الاسلامية الحديثة فى أواخر العقد الثالث من القرن العشرين .

٤ — وأخيراً ، التصوف الاسلامى بأنواعه المختلفة الذى أضيف إلى هــذا الاطار من الفكر الاسلامى فى العقود الأولى من هذا القرن أيضا .

وقد نالت الفروع الثلاثة الأولى من إهتمام الباحثين ورواد البحث الحضارى من أساتذة الجامعات وغيرهم الشىء الكثير . فأظهروا لنا بوضوح المصادر الأولى المختلفة والمتعددة لما فعلوا هذا ، على إختلاف مشاربهم واتجاهاتهم . أما الفلسفة الاسلامية المشائية أو فلسفة متفلسفة الاسلام ، فقد نالت الجانب الأكبر من إهتمام الباحثين - مسلمين أو أوربيين - فتعددت المباحث فيها ، وفى تلمس مآخذها فبينوا لنا تطور المشائية والأفلاطونية ممتزجتين مع الأفلاطونية المحدثة ، فى

كتابات هؤلاء المتفلسفه . وليس من الصعوبة بمكان ، اقتناص هذا المزيج المختلط الذى كون فلسفة الفارابى وابن سينا مثلا ، أو تصوير فلسفة ابن رشد المشائية الأرسطية البحتة ، ومحاولة عودتة للأرسطاليسية ومقدار نجاحه فى هذه المحاولة. إن مصادر هؤلاء الفلاسفة - على إختلاف مزاج هؤلاء الفلاسفة - ليس بالعسير على عين الباحث الناقدة المقارنة ، التوصل اليها . وقد كان كتابى « الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى » هو إحدى هذه المحاولات لبيـــان أصالة هذه الفلسفة المشائية فى العالم الإسلامى وكيف تصدى لها حجة الاسلام « أبو حامد الغزالى » وأبان تهافتها وأتهم أصحابها وبخاصة ابن سينا شيخ المشائيين ورئيسهم ، بالكفر والزندقة والالحاد . فكان للغزالى الفضل الأول فى توضيح هذه الفلسفة الغريبة على الاسلام مما كان له الأثر الأكبر فى توجيه الفلسفة بعده توجيها خاصا ، فقد حاول معظم الفلاسفة إشراقيين من أمثال « أبو البركات البغدادى » ، وابن باجة ، وابن طفيل ، والسهروردى المقتول ، أو متكلمين من أمثال : ابن تيمية وابن قيم الجوزيه ، وخواجه زاده ، حاول هؤلاء جميعا التخلص من الأثر الفلسفى الخارجى وبخاصة الفلسفة الإغريقية ، فجاءت محاولتهم فى التوفيق بين الفلسفة والدين أكثر نجاحا من محاولة الفارابى وابن سينا . وحتى تكتمل صورة التفكير الفلسفى الاسلامى ، فقد عرضنا الجانب الاشراقى فى كتاب ثمينا « المذهب الاشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الاسلامى » ، وهو يوضح لنا موقف كل من « أبى البركات البغدادى ؛ وابن باجة ، وابن طفيل ، والسهروردى المقتول » من المشكلات الفلسفيه الرئيسيه وهى « العالم ، والنفس ، والله » .

أما « علم الكلام » فقد وضحت معالمه أيضا ، وإن اختلفت أنظار الباحثين فيه . فبينما انبرى البعض من الباحثين يحاولون إثبات أصالته وانبثاقه عن روح إسلامى ، يذهب البعض الآخر إلى ربطه باللاهوت المسيحى أو باليهوديه . إن

الكلمة الأخيرة لم تلق فيه بعد ، ولكننا نستطيع أن نتتبع تاريخ رجاله وتاريخ أفكاره ونظرياته ، سواء من الناحية الذاتية أو الناحية الموضوعية ، بما قدمه لنا الباحثون من نماذج رائعة لدراسته .

وما لبثت فلسفة أصول الفقه أن تناولها عدد آخر من الباحثين المسلمين ، فقدموا لنا فيها الأبحاث العميقة ، وأثبتوا لنا تطور هـذا العلم إلى منهج علمى وفلسفى دقيق . وهو منهج خاص بالمسلمين والإسلام ، يدل على حقيقة الشريعة الإسلامية ويعبر عن طبيعتها تعبيراً صادقا ، وهو منهج نابع من الحاجة العملية والاتجاهات الإنسانية فى الديانة الإسلامية ولهذا نجد علماء الأصول والأصوليين المسلمين يقفون بمناهجهم ومنطقهم ضـد المنطق اليونانى عامة والمنطق الأرسطى خاصة ، مؤكدين أن اللغة اليونانية تختلف كثيراً عن اللغة العربية ، وأن ميتافيزيقا أرسطو تختلف أشد الاختلاف عن ميتافيزيقا القرآن . ولذا نبع منطق المسلمين من القرآن والحديث ، من الكتاب والسنة ، فجاء موافقا لحاجات المسلمين .

أما التصوف ، فإن الأمر يختلف فيه تماما . فبداية الطريق فيه غير واضحة ، كما هو معروف عن الفروع الثلاثة السابقة ولاشك فى أن التصوف ـ كعلم ـ حاول أن يحل محل الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه ، بل حاول أن يحل محل الفقه نفسه . وذلك باعتبار أن الفقه يختص بالعلم الظاهر ، أما التصوف فهو يختص بالعلم الباطن دون إغفال للجانب الظاهر فى الشريعة . وحاول الصوفية المسلمون أن يقوم علم التصوف على أسس عملية أخلاقية . فهو يقوم على دراسة النفس ، بل يعتبر بعض المؤرخين للتصوف أنه هو علم النفس ، أو علم آفات النفس ولا شك فى أن الجانب العملى الأخلاقى نجد له أمثلة واضحة وممتازة فى الصـدر الإسلامى الأول . فلقد كان الرسول والصحابة والتابعون وما تنطوى عليه حياتهم الروحية من أقوال وأفعال ، تعتبر منبعا أصيلا ومصدراً حقيقياً لهذا

الجانب العملى الأخلاقى فى التصوف الإسلامى . كما يمتاز التصوف أيضا بنوع خاص من المعرفة لا نجدها فى الأنواع الأخرى من الفكر الإنسانى والإسلامى .

فالمعرفة الصوفية هى معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية تأتى القلب مباشرة دون إعمال العقل ودون استخدام الحواس فهى إذن معرفة خاصة ، معرفة فردية ، ونشاط روحى خاص بكل صوفى . ولذلك فليس من الضرورى أن تتشابه البدايات والنهايات عند الصوفية . بل إن الصوفى هو ابن وقته ، ترد عليه الأحوال فى وقت غير تلك التى ترد عليه فى وقت آخر . وذلك لأن الأحوال هبة من الله وفضل يعطيه من يشاء من خاصة عباده الذين هم المصطفون الأخيار . والصوفية أنفسهم يعترفون بذلك كله ، بل يعترفون أيضا أنهم إستمدوا طريقهم الروحى من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح ، وأن لهم تأويلاتهم الخاصة ، وموقفهم المفرد الذى اختصوا به دون غيرهم من الفرق الأخرى

فإذا كان ذلك كذلك ، فلا معنى إذن لمحاولات علماء الإستشراق فى إرجاع العناصر الجوهرية لتصوف إسلامى بحت ، إلى مصادر مختلفة غير إسلامية . ولا يخفى علينا وعلى الباحثين المنصفين للفكر الإسلامى الغرض الحقيقى من وراء اتجاهاتهم هذه وكان هذا الكتاب الذى أقدمه للقارىء العزيز وهو « التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد » بمثابة دليل قاطع على خطأ موقف المستشرقين من ظاهرة التصوف الإسلامى فحين نطالع الفصل الأول من الباب الأول الذى يتحدث عن منزلة التصوف كعلم فى الفكر الإسلامى ، نلاحظ مباشرة إجماع مؤرخى التصوف والصوفية أنفسهم على أن هذا العلم قد بنى قواعده على أصول صحيحة وقواعد متينة من الكتاب والسنة ، وأن علمهم مشتق من الصفاء ، وهى سمة خاصة بالصوفية دون غيرهم من طوائف المسلمين ، ولهم

طريقة خاصة فى العبادة . وأصل هذه الطريقة هى العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف . وقد اختص الصوفية بالأحوال والمقامات التى تعد نتيجة لمجاهدة الصوفى وعبادته القائمة على محاسبة النفس الأفعال .

وسوف يجد القارىء فى هذا الكتاب ما يحتاج إليه ويشتاق إليه من معرفة خصائص الحياة الروحية ، والطريق إلى الله فى التصوف الإسلامى الذى اشتهر به صوفية مدرسة بغداد . فقد اختص كل صوفى فى هذه المدرسة بميزة معينة اشتهر بها بين أقرانه من الصوفية وأرجو أن يضيف هذا الكتاب إلى المكتبة العربية والإسلامية معرفة جديدة عن أهم فروع الفكر الاسلامى ألا وهو "التصوف" الذى يشتاق إلى معرفته ، بل وبممارسة طريقته معظم المنتسبين إلى حياة الزهد والتقشف والذين سمت نفوسهم وطهرت قلوبهم من شواغل الحياة المادية التى تصرف الانسان وتبعده عن الطريق القويم ، طريق الروح والقلب ولا يعنى هذا مطلقا أن تعاليم التصوف الاسلامى تدعو إلى الرهبانية بمعناها المسيحى . بل هى رهبانية من نوع خاص تتفق مع شريعة الاسلام ، وهى شريعة الدنيا والدين فهى رهبانية أوضحها الرسول العظيم وهى الجهاد فى سبيل الله .

**والله ولى التوفيق**

# الفهرس


| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| الباب الاول : المدخل الى التصوف الاسلامى | ١٩ ــ ٩٤ |
| الفصل الاول : منزلة التصوف كعلم فى الفكر الاسلامى | ١٩ ــ ٤١ |
| الفصل الثانى: مظاهر الحياة الروحية فى عهد الرسول . | ٤٥ ــ ٦٥ |
| الفصل الثالث: خصائص الحياة الروحية فى عهد الصحابة والتابعين . | ٦٩ ــ ٩٤ |
| الباب الثانى : صوفية مدرسة بغداد | ٩٩ ــ ٥٠٧ |
| الفصل الاول : ابو هاشم الزاهد ــ اول من لقب بالصوفى . | ٩٩ ــ ١١١ |
| اولا : حياته و منزلته | ٩٩ |
| ثانيا : تصوف ابى هاشم | ١٠٣ |
| الصلة بين ابى هاشم وفرقة الملامتية | ١٠٨ |
| الفصل الثانى : منصور بن عمار ــ التصوف والاخلاق | ١١٥ ــ ١٣٩ |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ١١٥ |
| ثانيا ــ اسناده للحديث | ١٢١ |
| ثالثا ــ ابن عمار والمشكلات الكلامية | ١٢٨ |
| رابعا ــ منهجه فى التصوف | ١٣٣ |
| الفصل الثالث : معرف الكرخى : التصوف والكرامات | ١٤٣ ــ ١٦٢ |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ١٤٣ |
| ثانيا ــ اسناده للحديث | ١٤٧ |
| ثالثا ــ التصوف عند الكرخى | ١٤٩ |

| | ص |
|---|---|
| رابعا ــ الحب والولاية والكرامة | ١٥٤ |
| الفصل الرابع : بشر بن الحارث الحافى | ١٦٥ ــ ١٨٨ |
| التصوف والزهد | |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ١٦٥ |
| ثانيا ــ روايته للحديث | ١٧٢ |
| ثالثا ــ التصوف عند بشر | ١٧٦ |
| رابعا ــ اخوات بشر | ١٨٧ |
| الفصل الخامس : الحارث المحاسبى ــ التصوف السنى | ١٩١ ــ ٢٢٠ |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ١٩١ |
| ثانيا ــ المحاسبى وابن حنبل | ١٩٦ |
| ثالثا ــ اسناده للحديث | ١٠٠ |
| رابعا ــ كتبه واقواله | ٢٠٢ |
| خامسا ــ منهجه فى التصوف | ٢١٨ |
| الفصل السادس : سرى السقطى وعلامات الحب | ٢٢٣ ــ ٢٤١ |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ٢٢٣ |
| ثانيا ــ اسناده للحديث | ٢٢٧ |
| ثالثا ــ التصوف ومقاماته | ٢٢٩ |
| رابعا ــ منهجه فى تأويل القرآن | ٢٣٧ |
| الفصل السابع : ابو الحسين النورى | ٢٤٥ ــ ٢٦٥ |
| التصوف والتوحيد ــ الحلول والتنزيه | |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ٢٤٥ |
| ثانيا ــ اسناده للحديث | ٢٤٩ |
| ثالثا ــ التصوف والتوحيد ــ الحلول والتنزيه | ٢٤٩ |
| اتهامه بالكفر والزندقة | ٢٥٣ |
| مشكلة التوحيد عنده | ٢٥٩ |

| | ص |
|---|---|
| الفصل الثامن: ابو سعيد الخراز | ٢٦٩ ـ ٢٩٠ |
| التصوف والصدق | |
| اولا ـ حياته ومنزلته | ٢٦٩ |
| ثانيا ـ اسناده للحديث | ٢٧٣ |
| ثالثا ـ العلم والمعرفة | ٢٧٤ |
| رابعا ـ الخراز بين ابن عربي وابن القيم | ٢٨١ |
| خامسا ـ الفناء والبقاء | ٢٨٦ |
| الفصل التاسع: ابو القاسم الجنيد | |
| التصوف ووحدة الشهود | ٢٩٣ ـ ٣٢٦ |
| اولا ـ حياته ومنزلته | ٢٩٣ |
| ثانيا ـ اسناده للحديث | ٣٠٠ |
| ثالثا ـ علم الباطن وعلم الظاهر | ٣٠١ |
| قواعد التصوف وتعاليمه | ٣٠٤ |
| رابعا ـ التصوف والتوحيد | ٣٠٨ |
| خامسا ـ التوحيد ونظرية وحدة الشهود | ٣١٧ |
| الفصل العاشر: الحلاج وشطحات الصوفية | ٣٢٩ ـ ٤٤٢ |
| مقدمه الفصل | ٣٢٩ |
| اولا ـ حياته ومنزلته | ٣٣٥ |
| ثانيا ـ الحيل والكرامات | ٣٤٥ |
| ثالثا ـ الحلاج السنى الموحد | ٣٥٧ |
| رابعا ـ الفناء والاتحاد ـ الحلول ووحدة الوجود | ٣٧١ |
| خامسا ـ الحقيقة المحمدية | ٣٨٩ |
| سادسا ـ مصرع الحلاج | ٣٩٩ |
| سابعا ـ بين نظريتى وحدة الشهود ووحدة الوجود | ٤٣٧ |

| | ص |
|---|---|
| الفصل الحادى عشر : ابو بكر الكتانى وحكومة الباطن | ٤٤٥ ـ ٤٦٩ |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ٤٤٥ |
| ثانيا ــ بين السنة والشيعة الاسماعيلية | ٤٥٠ |
| الفصل الثانى عشر : ابو بكر الشبلى والتأويل الصوفى | ٤٧٣ ـ ٥٠٧ |
| اولا ــ حياته ومنزلته | ٤٧٣ |
| ثانيا ــ اسناده للحديث | ٤٨١ |
| ثالثا ــ تفسيره للقرآن والحديث ومنهجه | ٤٨٤ |
| رابعا ــ التصوف والتوحيد | ٤٨٧ |
| خامسا ــ شطحاته | ٤٩٤ |
| فهـــرس المراجـــع | ٥١١ |

# الباب الاول

## المدخل إلى التصوف الاسلامى

# الفصل الاول

## منزلة التصوف كعلم

## فى الفكر الاسلامى

**اولا ـ مقارنة بين الفقه والتصوف**

كان علماء المسلمين فى القرن الرابع الهجرى ( العاشر الميلادى ) يقسمون العلوم إلى علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية والعلوم العربية هى علوم اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الادب . أما غير العربية فكانت هى العلوم الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية ، وكان ابو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى هو أول من أشار فى مقدمة كتابه « مفاتيح العلوم » إلى هذا التقسيم حيث يقول « وجعلته مقالتين : إحداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الامم » [١] .

وقد تعددت الآراء واختلفت حول ظهور الفقه كعلم ، وكذلك التأثيرات الخارجية التى أدت إلى نشأته وبخاصة بين علماء الاستشراق من أمثال « كارا دى فو » ، و « جولد تسيهر » و « فون كريمر » ، و « دى بور » ، ولا يهمنا على الاطلاق هذه النظريات المختلفة التى تحاول تفسير نشأة الفقه وتطوره والعوامل الخارجية التى عملت على ظهوره وتطوره [٢] . ولكن الذى يهمنا ـ فى هذا المجال ـ هو طبيعة الفقه كعلم لظاهر الشريعة . وكيف أن الصوفية حاولوا إقامة التصوف كعلم لباطن الشريعة يحاربون به الفقهاء .

فعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها : والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقى الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق

( ١ ) الخوارزمى : مفاتيح العلوم ص ٥ ، ط ليدن ١٨٩٥ .

( ٢ ) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٢٤ — ١٣٥ ؛ ط القاهرة ١٩٥٩ .

وتدقيق فى النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب أهل الورع ، ومن جانب رجال السياسة أيضا . ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئا فشيئا بأن علماء الشريعة هم ورثة الأنبيــاء . . ويؤكد « دى بور » فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، أن علم الأحكام قد نما قبل علم العقائد ، واستطاع أن يحتل مكانة ممتازة بين المسلمين لأنه يعتبر من أسس التربية الدينية الصالحة[1] وهذا تأكيد لقول أبى حامد الغزالى فى كتابه « إلجام العوام عن علم الكلام » بأن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ، أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة[2] .

وكانت غاية الفقه إقامة الحياة وتقييمها ، واختلفت مدارس الفقه مع تطور الحياة الإسلامية . فقد ظهر فريقان . فريق أهل الرأى ، وأكثر ما يكونون فى العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة . فقد سمى الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شأنا فى إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنة « أهل الرأى » وإمامهم أبو حنيفة ( توفى عام ١٥٠ هـ ) كما أن الفقهاء فى المدينة نفسها كانوا قبل ظهور مذهب مالك ( توفى عام ١٨٩ هـ ) يستعملون الرأى استعمالا لم يكن منه بأس وإن كان قليل المدى ، وكذلك استعمله أهل المذهب المالكى أنفسهم . وكان الامام الشافعى ( توفى عام ٢٠٤ هـ ) صاحب المذهب الفقهى الثالث يعتمد فى أكثر أمره على السنة ، وقد جعل فى عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبى حنيفة .

ولا يعنى ذلك مطلقا أن علم الفقه ظل هذا تطبيقيا قانونيا يتصل بالأعمال

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٥٠ ، ترجمة أبى ريدة ، ط القاهرة ١٩٥٤

(٢) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ ، ط القاهرة ١٩٣٢ .

الواجبة والمستحبة والجائزة أو المباحة والمكروهة فقط ، أى الأعمال التى تستحق الثواب أو العقاب من جانب الشرع ، بل تحول علم الفقه إلى علم أخلاق تهذيبى بالمعنى الصحيح . فقد حض الدين الإسلامى على التكمل الخلقى بالفضائل كلها ، وعلى التكمل العقلى بالمعارف ، والتكمل الدينى بالعبادات التى يقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان . وقد اهتم كثير من الفقهاء بتكوين الفضائل الخلقية الدينية ، ونجد هذا الاتجاه الخاص عند الفقهاء الذين يتسمون بنزعة الزهد والتصوف وخير مثال على ذلك هو الحارث بن اسد المحاسبى وهو من متصوفة مدرسة بغداد التى نؤرخ لها ، وذلك فى كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » ، وجاء بعده أبو طالب المكى بكتابه « قوت القلوب » ، والغزالى بكتابه « إحياء علوم الدين » . ولا شك أنه قد سبقت هؤلاء جميعا ، محاولات كثيرة نجدها عند صوفية مدرسة بغداد لإقامة التصوف كعلم ، واعتباره ظاهرة دينية فريدة لتربية المسلمين تربية ذوقية وجدانية تمس القلب والروح قبل الجوارح والأعضاء. واعتبر التصوف علما عمليا من حيث أنه يرتبط بالمجاهدة والرياضة والأحوال والمقامات . فقد ظهر التصوف كعلم أخروى يعطى للمفهومات الفقهية الجامدة من تحليل وتحريم ، روحا جديدة ويمزجها بالعاطفة الدينيه المؤسسة على أعمال القلوب من مقامات وأحوال . وتنحصر هذه الأعمال فى التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والتوكل والمحبة والشوق والوجد ، وغير ذلك من أحوال الصوفية ومقاماتهم .

وبدأ هذا العلم الجديد يتجه إلى فهم العبادات والأحكام اتجاها باطنيا يخرجها من حدود الفقه الجامدة على حد قول الصوفية أنفسهم . ولم يفت الصوفية ومؤرخى التصوف ان يؤسسوا علمهم هذا على الكتاب والسنة ، شأنهم فى ذلك شأن كل فرقة إسلامية عندئذ، حدثت مشاحنات كثيرة بين الفقهاء والصوفية أدت

فى بعض الأحيان إلى مصرع نفر من الصوفية أشهرهم الحلاج وقد وقع خلاف بين الإمام الشافعى والإمام أحمد بن حنبل من ناحية باعتبارهما من الفقهاء، وبين شيبان الراعى الصوفى. كما حدث خلاف بين أبى عمران الأشيب الفقيه وأبى بكر الشبلى الصوفى فى مسألة الحيض. ورغما عن ذلك، فإن الفقهاء قد وقفوا من الصوفية المخلصين لدينهم ومبادئهم موقف تقدير واحترام، سوف يتضح لنا هذا كثيرا عند عرضنا لصوفية مدرسة بغداد.

ولقد تنبه كثير من مؤرخى التصوف القدماء إلى أن الفقهاء لا يعترفون إلا بوجود علم الشريعة الظاهرة التى جاء بها الكتاب والسنة، ولا معنى عندهم لقيام علم الباطن وعلم التصوف. وهنا قام الصوفية ومؤرخو التصوف بالرد على الفقهاء ورفض آرائهم.

**ثانيا ـ موقف الصوفية ومؤرخى التصوف من التصوف كعلم**

**١ ـ السراج الطوسى :**

قامت محاولات السراج الطوسى على أساس توحيد الفقه والتصوف، واعتبارهما علما واحدا. وقد رد التصوف والفقه إلى علم الشريعة الواحد. ويرى هذا المؤرخ الصوفى ـ ونرى معه ـ أن الفقه قائم على الرواية، أما التصوف فهو قائم على الدراية. ولا يجوز ـ فى رأيه ـ أن يجرد القول فى العلم: أنه ظاهر أو باطن، لأن العلم متى ما كان فى القلب فهو باطن فيه إلى أن يجرى على اللسان ويظهر، فإذا جرى على اللسان فهو ظاهر. وتنقسم أعمال الجوارح الظاهرة إلى العبادات، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم وغير ذلك. ثم الأحكام، مثل الطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها. أما علم التصوف فهو قائم على الجارحة الباطنة التى هى القلب. ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد. ودليل صحة كل عمل منها

آيات من القرآن وأخبار عن الرسول[1] .

ويستمر السراج الطوسى فى تأكيد قيام العلمين جنبا إلى جنب مستمداً ذلك من قول الله عز وجل : « وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة » فالنعمة الظاهرة هى فعل الطاعات ، والنعمة الباطنة هى ما أنعم الله بها على القلب من الأحوال والمقامات . ولكن لا يستغنى الظاهر عن الباطن ، ولا الباطن عن الظاهر بقول الله : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » فالعلم المستنبط هو علم التصوف . لأن للصوفية مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك . فالعلم والقرآن والحديث بل والإسلام ظاهر وباطن[2] . فالفرق إذن بين الفقه والتصوف هو فى الوسيلة فقط . فالفقه قائم على الأعضاء الخارجة ، والتصوف قائم على الأعضاء الباطنة أى القلب ، وفى النهاية ينتمى كل منهما إلى علم الشريعة الإسلامية .

٢ ـ الشعرانى :

وقد تنبه الشعرانى أيضاً إلى كل ما ذكره السراج الطوسى ، وذلك حين جعل طريق الصوفية مشيداً بالكتاب والسنة . وأنه مبنى على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء ، وبيان أنه لا يكون مذموماً إلا إن خالف صريح القرآن أو السنة أو الإجماع لا غير . وأما إذا لم يخالف فغاية الكلام أنه فهم أوتيه رجل مسلم ، فمن شاء فليعمل به ، ومن شاء تركه . ونظير الفهم فى ذلك هو الأفعال ، وما بقى باب للانكار إلى سوء الظن بهم وحملهم على الرياء ، وذلك لا يجوز شرعا[3] .

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٤٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣ — ٤٤

(٣) الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٤

وهنا يقول عبد الوهاب الشعرانى : « إن علم التصوف عبارة عن علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة . فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها ، نظير ما انقدح لعلماء الشريعة من الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها فالتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة إذ اخلا من عمله العلل وحظوظ النفس كما أن علم المعانى والبيان زبدة علم النحو . فمن جعل علم التصوف علما مستقلا صدق ، ومن جعله من عين أحكام الشريعة صدق ، كما أن من جعل علم المعانى والبيان علما مستقلا فقد صدق ، ومن جعله من جملة علم النحو فقد صدق »[1]

ومن تبحر فى علم الشريعة حتى بلغ إلى الغاية ، ادرك بذوقه أن علم التصوف تفرع من عين الشريعة . فإذا دخل العبد طريق القوم وتبحر فيها اعطاه الله هناك قوة الاستنباط ، نظير الأحكام الظاهرة على حد سواء . فيستنبط فى الطريق واجبات ومندوبات وآدابا ومحرمات ومكروهات . ومن دقق النظر علم أنه لا يخرج شيء من علوم أهل الله تعالى عن الشريعة . وكيف تخرج علومهم عن الشريعة ، والشريعة هى وصلتهم إلى الله عز وجل فى كل لحظة . ولكن أصل استغراب من لا إلمام له بأهل الطريق أن علم التصوف من عين الشريعة ، كونه لم يتبحر فى علم الشريعة . فكل صوفى فقيه ولا عكس ( أى ليس كل فقيه صوفى [2]

ويستدل الشعرانى على منزلة الصوفية وأهميتهم بين مفكرى المسلمين بما وقع من أحداث ومشاحنات دينية بين الفقهاء والصوفية . فيكفى الصوفية مدحاً إذعان الإمام الشافعى لشيبان الراعى الصوفى حين طلب الإمام أحمد بن حنبل

(١) الشعرانى : الطبقات حـ ١ ص ٤

(٢) المصدر السابق : ص ٤

أن يسأله عمن نسى صلاة لا يدرى أى صلاة هى ، وإذعان ابن حنبل لشيبان حين قال مجيبا : هذا رجل غفل عن الله عز وجل ، فجزاؤه أن يؤدب . وكذلك يكفيهم إذعان أحمد بن حنبل لأبى حمزة البغدادى الصوفى واعتقاده فيه حين كان يرسل له دقائق المسائل ويقول : ما تقول فى هذا ياصوفى ؟ . وكذلك إذعان أبى العباس بن سريج الفقيه القاضى لأبى القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية حين حضره وقال : « لا أدرى ما يقول ، ولكن لكلامه صولة ليست بصولة مبطل » . وكذلك إذعان الإمام أبى عمران لأبى بكر الشبلى حين امتحنه فى مسائل من الحيض وأفاده سبع مقالات لم تكن عند أبى عمران . وحكى الشيخ قطب الدين أيمن أن الإمام أحمد بن حنبل كان يحث ولده على الإجتماع بصوفية زمانه ويقول له : إنهم بلغوا فى الإخلاص مقاما لم نبلغه[1] » .

ويعطينا الشعرانى تفرقة طريفة بين أنواع اليقين المختلفة التى تدخل كأساس فى المعرفة بأنواعها . فاليقين هو من يقن الماء فى الحوض إذا إستقر وذلك إشارة إلى حصول السكون والاستقرار والاطمئنان بزوال التردد والشكوك والوهم والظنون . قال الشيخ محيى الدين بن عربى : « وهذا السكون والاستقرار والاطمئنان إذا أضيف إلى العقل والنفس يقال له علم اليقين . وإذا أضيف إلى الروح الروحانى يقال له عين اليقين . وإذا أضيف إلى القلب الحقيقى يقال له حق اليقين . وإذا أضيف إلى السر الوجودى يقال له حقيقة حق اليقين . ولا تجتمع هذه المراتب كلها إلا فى الكامل من الرجال[2] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٤

(٢) المصدر السابق : ص ١٠

ونجد عند الشعرانى اتجاها جديدا لم نجده من قبل عند السراج الطوسى ، وذلك حين أقام نوعا من التمييز بين معنى التوحيد عند المعتزلة كفرقة كلامية وعند الصوفية . فيؤكد أن كثيراً من كلام الصوفيـة لايتمشى ظاهره إلا على قواعد المعتزلة والفلاسفة ، وعلى العاقل ألا يبادر إلى الإنكار بمجرد عزو ذلك الكلام إليهم ، بل عليه أن ينظر ويتأمل فى أدلتهم التى استندوا إليها فما كل ما قاله الفلاسفة والمعتزلة فى كتبهم يكون باطلا ، وإنما حذر بعضهم عن مطالعة كتبهم خوفا من حصول شبهة تقع فى قلب الناظر لاسيما أهل الإنكار والدعاوى. ثم يفصل القول فى المقارنة بين المعتزلة والصوفية فى مسألة التوحيد فيذكر لنا نقلا عن الشيخ محمد المغربى الشاذلى حيث يقـول : « إن طريق القوم ( أى الصوفية ) مبنى على شهود الإثبات ، وعلى مايقرب من طريق المعتزلة فى بعض الحالات ، وهى حالة شهود غيبة الصفات فى شهود وحدة جمال الذات حتى كان لاصفات . وهذه الحالة وإن كان غيرها أرفع منها ، فهى عزيزة المراد ، شديدة الإبهام ، موقعة فى سوء الظن فى السادة الكرام لشبهها بمذهب المعتزلة ، ولاشبهة فى تلك الحالة . فليتنبه السالك لذلك وليحذر من الوقيعة فى القوم » (١)

ولا شك فى أن الاهتمام بالشريعة وأحكامها والعمل بها ، هو فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة فى الطريق إلى الله عند الصوفية فإن أول ما أتهم به الصوفية من اعدائهم هو خروجهم عن حدود الشرع وترك التكاليف ورفعها وهو مايسميه بعض مفكرى الإسلام باسم « الإباحية » فكان على الصوفية والمؤرخين منهم أن يؤكدوا هذا الاتجاه بالذات ويجعلوه واضحا كل الوضوح . فالشريعة

---

( ١ ) المصدر السابق ص ١ .

عندهم هى الباب الموصلة إلى الحقيقة تأكداً لقوله تعالى : « وأتوا البيوت من أبوابها » . فلا باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة . وقد أكد كل من السراج الطوسى والشعرانى تمسك الصوفية الخلصين بالشريعة وأحكامها . ولا يخرج مؤرخو طبقات الصوفية الذين جاءوا فى الفترة الواقعة بين وفاة الطوسى والشعرانى على الاهتمام بهذا الاتجاه الدينى السليم. من هؤلاء الكلاباذى والقشيرى وابن خلدون وغيرهم .

**الكلاباذى :**

يشير الكلاباذى إلى أنواع مختلفة من العلوم الاسلامية ، ويجعل للصوفية علما خاصا انفردوا به دون سواهم ، هو علم المكاشفات والمشاهدات وعلم الخواطر مع اهتمامهم بعلم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وعلم المعاملات فيقول : « إن علوم الصوفية علوم الأحوال ، والأحوال هى مواريث الأعمال ، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال . وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها وهى علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه من الصلاة والصوم وسائر الفرائض إلى علم المعاملات من النكاح والطلاق والمبايعات وسائر ما أوجب الله تعالى وندب اليه ، ومالا غناء به عنه من أمور المعاش ، وهذه علوم التعلم والاكتساب فأول مايلزم العبد الاجتهاد فى طلب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه وقوى عليه فهمه بعد إحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه ، القدر الذى يتيقن بصحة ما عليه أهل السنة والجماعة . فإن وفق لما فوقه من نفى الشبه التى تعترضه من خاطر أو ناظر فذاك . وإن اعرض عن خواطر السوء إعتصاما بالجملة التى عرفها وتجافى عن الناظر الذى يحاجه فيه ويجادله عليه ويباعده، فهو فى سعة إن شاء الله عز وجل

واشتغل باستعمال علمه وعمل بما علم.[1] فالكلاباذى هنا يتدخل برأى صوفى خاص فى علم التوحيد والمعرفة. فعلم الكلام لابد أن يعصم العبد من الوقوع فى الزلل. وفائدته نفى الشبهات التى تعترض العبد من جراء نظره فى أمور التوحيد المشتملة على البحث فى ذات الله وصفاته وما ينشأ عن ذلك من أمور ومسائل تتصل بأعمال العبد وعلاقتها بخالقه. ولا بد له أن ينظر إلى هذه المسائل على أساس من الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح، وأن يترسم منهج أهل السنة والجماعة، وأن يتيقن بصحة ما هم عليه.

وبعد هذا العرض المجمل من جانب الكلاباذى، يضع القواعد والاسس التى يجب على العبد أن يلزم بها حتى يصل الى علم الخواطر والمشاهدات والمكاشفات الخاصة بالصوفية والتى انفردوا بها دون غيرهم من فرق المسلمين. وينقسم الطريق الصوفى عنده إلى أقسام ثلاثة:

أولا — علم الحكمة: وهو أول ما يلزم العبد حيث يقوم على أساس علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها، ومكائد العدو، وفتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها.

ثانيا — علم المعرفة: فإذا إستقامت النفس على الواجب وصلحت طباعها وتأدبت بآداب الله من زم جوارحها وحفظ أطرافها وجمع حواسها، سهل عليه إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها، والفراغ مما لها، وعزوفها عن الدنيا وإعراضها عنها، فعند ذلك يمكن العبد مراقبة الخواطر وتطهير السرائر.

ثالثا — علم الإشارة: وهو يضم علوم الخواطر وعلوم المكاشفات. وهو

---

(١) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٥٨

العلم الذى تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التى وصفناها . وإنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات . فقد روى سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال قال رسول الله : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله ، فإذا أنطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله » . وعن عبد الواحد بن زيد قال سألت الحسن البصرى عن علم الباطن فقال سألت حذيفة بن اليمان ( الذى تعلم على يديه الحسن البصرى ) عن علم الباطن فقال سألت رسول الله عن علم الباطن فقال : « سألت جبريل عن علم الباطن فقال سألت الله عز وجل عن علم الباطن فقال : هو سر من سرى أجعله فى قلب عبدى لا يقف عليه أحد من خلقى » .

وقال أبو الحسن بن أبى ذر فى كتابه « منهاج الدين » أنشدونا للشبلى :

علم التصوف علم لا نفاد له ... علم سنى سماوى ربوبى
فيه الفوائد للأرباب يعرفها ... أهل الجزالة والصنع الخصوصى [1]

٤ ـ أبو نعيم الاصبهانى .

أما أبو نعيم فقد تابع ماذكره الكلاباذى حين يؤكد أن المتصوفة المتحققة فى حقائقهم قد بنوا علمهم على أركان أربعة :

ا ـ معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله .

ب ـ معرفة النفوس وشرورها ودواعيها .

حـ ـ معرفة وساوس العدو ومكائده وخصاله .

---

(١) الكلاباذى . التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٥٨ — ٥٩

ى — معرفة الدنيا وغرورها وتفتينها وتلوينها وكيفية الاحتراز منها والتجافى عنها .

حينئذ ألزموا أنفسهم بعد توطئة هذه الابنية ، دوام المجاهدة وشدة المكابدة وحفظ الأوقات واغتنام الطاعات ، ومفارقة الراحات ، والتلذذ بما أبدوا من الطالعات ، وصيانة ما خصوا به من الكرامات . لا عن المعاملات انقطعوا ولا إلى التأويلات ركنوا ، رغبوا عن العلائق ورفضوا العوائق . اقتدوا بالمهاجرين والأنصار وفارقوا العروض والعقار ، وآثروا البذل والايثار ، وهربوا بدينهم إلى الجبال والقفار احترازا من مواهقة الابصار أن يرى إليه بالاصابع ويشار لما أنسوا به من التحف والانوار فهم الانقياء الاخفياء ، والغرباء النجباء ، صحت عقيدتهم فسلمت سريرتهم » [١]

٥ — أبو القاسم القشيرى .

يعتبر القشيرى أهم مؤرخ صوفى دافع عن منزلة التصوف ومكانته فى الفكر الاسلامى . فلم تكن رسالته فى علم التصوف إلا للرد على أعداء الصوفية وبيان قواعد التصوف وأركانه وإرجاعه إلى أصوله الأولى التى كانت سمة الصوفية الأوائل ، ولكنها أندثرت وطوى بساطها . وهنا يقول القشيرى : « فارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، واستخف بعض من أدعى التصوف بأداء العبادات ، بل وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان ، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الافعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الاغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم

(١) أبو نعيم . حلية الأولياء ج ١ ص ٢٤

قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو . وليس لله عليهم فيما يؤثّرونه أو يزرونه عتب ولا لوم » [1] وهؤلاء هم فرقة المباحية التى ورد ذكرها عند فخر الدين الرازى فى كتابه « إعتقادات فرق المسلمين والمشركين » والتى أشار إليها من قبل ذلك فى هذا الفصل مؤلف الطبقات الكبرى « عبد الوهاب الشعرانى ».

وبعد أن ميز القشيرى بين الصوفية المخلصين لعقيدتهم والمتمسكين بالكتاب والسنة ، وهؤلاء الذين يدعون ويزعمون أنهم من الواصلين أصحاب الأحوال والمقامات والكشف والعرفان ، بعد هذا كله يضع لنا أصول التصوف وقواعده وهو ما أفاض القول فيه ، واستشهد على ذلك بذكر مشايخ الطريقة الصوفية ، وما يدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة . ثم يجعل القشيرى المتصوفة فرقة خاصة من أهل السنة فقط حيث يقول : « اعلموا رحمكم الله تعالى ، أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله إذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم الصحابة ( والقشيرى هنا متأثر بالسراج الطوسى ) . ولما أدركهم أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة باسم التابعين ورأوا ذلك أشرف سمة ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق أدعوا أن فيهم زهادا . فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم « التصوف » واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة » [2]

---

(١) القشيرى . الرسالة ص٢ — ٣

(٢) المصدر السابق . ص ٧ — ٨

ويميز القشيرى بين منهج الصوفية فى المعرفة وبين منهج غيرهم من الفـــرق الإسلامية ، ويعطينا هذا التمييز فى صورة وصية يقدمها للمريدين حيث يقول: « أول قدم للمريد فى هذه الطريقة ينبغى أن يكون على الصدق ليصح له البنـاء على أصل صحيح فإن الشيوخ قالوا إنمـا حرموا الوصول لتضييعهم الأصول . كذلك سمعت الأستاذ أبا على ( الدقاق ) يقول : فتجب البداءة بتصحيح اعتقاد بينه وبين الله تعالى ، صاف عن الظنون والشبه ، خال من الضلال والبدع، صادر عن البراهين والحجج . ويقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب من مذاهب ليس من هذه الطريقة وليس انتساب الصوفى إلى مذهب من مذاهب المختلفين - سوى طريقة الصوفية - إلا نتيجة جهلهم بمذاهب أهل هذه الطريقة . فإن هـــؤلاء حججهم فى مسائلهم أظهر من حجج كل أحد ، وقواعد مذهبهم أقوى من قواعد كل مذهب .

والناس إما أصحاب النقل والأثر ، وإما أرباب العقل والفكر . وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة . فالذى للناس غيب فهو لهم ظهور ، والذى للخلق من المعارف مقصود ، فلهم من الحق سبحانه موجود . فهم من أهـل الوصال ، والناس أهل الاستدلال ، وهم كما قال القائل :

لـــيلى بوجهك مشـــرق ... وظلامـــه فى الناس سارى
فالنـــاس فى سـدف الظلا ... م ونحن فى ضـــوء النهار

ولم يكن عصر من الأعصار فى مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم ، إلا وأئمـة ذلك الوقت من العلمـاء استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له وتبركوا به . ولولا مزية وخصوصية لهم وإلا كان الأمر بالعكس » . ثم يستدل القشيرى على ذلك كله بالقصة التى

حدثت وقائعها بين أحمد بن حنبل الفقيه وشيبان الراعي الصوفي واستسلام الإمام الشافعي لشيبان وإذعانه له ، وتحذيره لابن حنبل من أن يحركه ، مع أن شيبان الراعي كان أميا من بين الصوفية ، فما الظن بأئمتهم حيث يقول القشيري : كان أحمد بن حنبل عند الشافعي رضي الله عنهما ، فجاء شيبان الراعي . فقال أحمد : أريد يا أبا عبدالله أن أنبه هذا على نقصان علمه ليشتغل بتحصيل بعض العلوم . فقال الشافعي : لا تفعل ، فلم يقنع . فقال لشيبان : ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة ولا يدري أي صلاة نسيها ما الواجب عليه يا شيبان ؟! فقال شيبان : يا أحمد ! هذا قلب غفل عن الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه . فغشى على أحمد . فلما أفاق قال له الشافعي رحمه الله ألم أقل لك لا تحرك هذا » . (١)

٦ ـ ابن خلدون :

أما ابن خلدون فقد عقد لنا فصلا ممتازا في كتابه القيم « المقدمة » سماه « علم التصوف » تحدث فيه عن أهمية التصوف ونشأته وكذا منهجه وقواعده . وقد لخص لنا في هذا الفصل كل ما سبقه من آراء عند مؤرخي التصوف القدماء ، إلى جانب موقفه الخاص من الصوفية والتصوف . فيقول عن علم التصوف « هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف . فلما فشا الإقبال

---

(١) القشيري : الرسالة ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، إختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة . فلما إختص هؤلاء بمذهب الزهد والأنفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم » (١)

وهذه المواجد التى تحدث عنها أبن خلدون هى الأحوال والمقامات والحال عنده نتيجة لمجاهدة المريد وعبادته . ويكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل وهذا الحال عندما يرسخ فى النفس يصير مقاما للمريد والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة .

ثم يؤكد أبن خلدون أن أصل طريقة الصوفية كلها هو محاسبة النفس على الأفعال والكلام فى هذه الأذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقاما ويترق منها إلى غيرها . ثم لهم فى ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة فإذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف اصطلحوا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه . فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الأحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقة وكيفية الترقى فيها من ذ ق إلى ذوق ، وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك » . (٢)

---

(١) ابن خلدون . المقدمة ج ٣ ص ١٠٦٣

(٢) المصدر السابق . ١٠٦٣ ــ ١٠٦٦

**٧ ـ فخر الدين الرازي :**

يعتبر فخر الدين الرازي المؤرخ الوحيد الذي أعتبر الصوفية فرقة خاصة، كما قال هو عن نفسه . وحجته في ذلك أن الصوفية تمتاز بشيء في الأصول تختلف عن بقية الفرق الإسلامية . فأهل السنة والجماعة يرون أن الطريق لمعرفة الله هو السمع ، وفرق المعتزلة وبعض الفرق الاخرى ترى أن ذلك الطريق هو العقل . أما الصوفية فترى أن الطريق لمعرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية الوصول إلى مرتبة الكشف . وقد أفرد الرازي في كتابه «إعتقادات فرق المسلمين والمشركين بابا خاصا للصوفية هو « الباب الثامن في أحوال الصوفية » يقول فيه : « أعلم أن أكثر من حصر فرق الأمة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ ، لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية . وهذا طريق حسن ، وهم فرق :

**الاولى** ـ أصحاب العادات : وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة .

**الثانية** ـ أصحاب العبادات : وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال .

**الثالثة** ـ أصحاب الحقيقة : وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات ، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق البدنية ، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله ، وهؤلاء خير فرق الآدميين .

**الرابعة** ـ النورية : وهم طائفة يقولون أن الحجاب حجابان نوري وناري أما النوري فالاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوجد والحال

وأما النارى فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه الصفات نارية . كما أن إبليس لما كان ناريا فلا جرم وقع فى الحسد .

الخامسة ـ الحلولية : وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم يرون فى أنفسهم أحوالا عجيبة . وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر يتوهمون أنهم قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة فى الإسلام الروافض فإنهم أدعوا الحلول فى حق أئمتهم .

السادسة ـ المباحية : وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها ، وتلبيسات فى الحقيقة ، وهم يدعون محبة الله تعالى . وليس لهم نصيب فى شىء من الحقائق ، بل يخالفون الشريعة ويقولون : إن الحبيب رفع عنا التكليف ، وهؤلاء شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك » . (١)

ويعتبر هذا الفصل الذى أورده الرازى عظيم الشأن من وجهين : أما أولهما فهو أنه فيما نعلم فذ فى محاولته التعريف بالمذهب الصوفى فى جملته باعتباره مذهب فرقة من الفرق الإسلامية . أما ثانيهما فهو أنه فذ أيضا فى محاولته حصر الفرق الفرعية لهذه الفرق الأصلية على حد قول الشيخ مصطفى عبد الرازق .

**٨ ـ ابن سينا:**

ولم يفت ابن سينا أن يشير إلى مقامات العارفين ، فقد أفرد فى كتابه

---

(١) فخر الدين الرازى . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١ ـ ١٦ .

« الإشارات والتنبيهات » النمط التاسع خاصا بهذه الناحية ويجب أن يعتز الصوفية بشهادة ابن سينا لأنه فيلسوف إسلامى مشائى. ولأهمية هذا الباب نرى نصير الدين الطوسى شارح كتاب ابن سينا يذكر بأن فى هذا الباب أجل ما فى الكتاب، فقد رتب فيه ابن سينا علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه من قبل، ولا لحقه من بعده

يقول ابن سينا : « إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم فى جلابيب من أبدانهم قد نفوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها » .

ثم يقسم ابن سينا أصحاب هذا الطريق الصوفى أقساما ثلاثة ويفرق بينها حيث يقول :

١ — المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم « الزاهد » .

٢ — والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم « العابد » .

٣ — والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره ، يختص باسم « العارف » . وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

ويفصل ابن سينا القول فى صفات العارف حيث يقول : الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما فكأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة

من الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما لهمه وقـوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، فتصير مسالمة السر الباطن ، حينما يستجلى الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة . كما شاء السر اطلع إطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس » .

« فالعارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره ، ولا يؤثر شيئا على عرفانه .. وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه . لا لرغبة أو رهبة » [1]

وهكذا تختلف فى أمر الصوفية أنظار المؤلفين الاسلاميين الباحثين فى الفرق . ونحن نجد إلى جانب ذلك كله ذكرا للصوفية من ضمن المؤلفات الموضوعة فى هذا الباب ، يشعر بأن الصوفية فرقة من أصول فرق الإسلام . فقد ورد ذلك فى كتاب الفهرست لابن النديم وفى كلام الغزالى . فقد جعل ابن النديم المقالة الخامسة من كتابه خاصة بالحياة الروحية وسماها « السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس » ، وقد أورد فى هذا المجال مجموعة من أسماء العباد والزهاد والمتصوفة ومجموعة من الكتب والرسائل الصوفية [2] . وأشار الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال» إلى أصناف الطالبين للحق وهم أربع فرق : المتكلمين ، الباطنية ، الفلاسفة ، ثم المتصوفة .

أما سائر المؤلفين فى الفرق فنهم من لم يرد فى كلامهم بيان لآراء الصوفية ولا ذكر صريح لهم فى الفرق الأصلية أو الفرعية مثل عبد الكريم الشهرستانى

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات حـ ٤ ص ٧٨٩ — ٨١٠

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٧٤ ــ ٢٧٨

فى كتاب « الملل والنحل » . ومن المؤلفين فى الفرق من سرد من أقاويل الصوفية ومذاهبهم من غير أن يعدهم فى أصول الفرق الاسلامية ، ولا أن ينسبهم إلى فرقة معينة من الفرق الأصلية كالأشعرى فى كتاب « مقالات الاسلاميين » .
ومسلك ابن حزم فى كتاب « الفصل فى الملل والنحل » يشبه مسلك الأشعرى . إلا أن كلام ابن حزم لا يخلو من اضطراب ، فهو يذكر فيمن تسمى باسم الاسلام ، وقد أجمعت جميع فرق الاسلام على أنه ليس مسلما ، طائفة كانوا من أهل السنة . فغلوا فقالوا وقد يكون في الصالحين من هو أفضل من الأنبياء والملائكة ، وأن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنه الأعمال والشرائع . وقال بعضهم بحلول البارى فى أجسام خلقه كالحلاج وغيره .

وعقد ابن حزم بعد ذلك فى الجزء الرابع فصلا عنوانه « ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقهم » قال فيه : « إدعت طائفة من الصوفية أن فى أولياء الله تعالى من هو افضل من جميع الأنبياء والرسل وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك، وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم . وقالوا إننا نرى الله ونكلمه وكل ما قذف فى نفوسنا فهو حق » [1] . ولا شك فى أن التوفيق عسير بين ما يفيده النص الأول من أن الصوفية طائفة من أهل السنة وما يفيده النص الثانى من أنهم قوم لا تعرف فرقهم .

وسار على منهج الأشعرى عبد القاهر بن طاهر البغدادى فى كتاب « الفرق بين الفرق » ومن المؤلفين من يرى أن التصوف مذهب من مذاهب الفرق الناجية أهل السنة والجماعة مثل أبى المظفر طاهر بن محمد الاسفرايينى المتوفى سنة

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٤ ص ٢٢٦–٢٢٧

٤٧١ ﻫ في كتابه « التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ». وقد وضع المؤلف فصلا في آخر هذا الكتاب لبيان فضائل السنة والجماعة وبيان ما اختصوا به من مفاخرهم جاء فيه ما يلي :

« وسادسها : علم التصوف والإشارات وما لهم فيهما من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة . وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي من مشايخهم قريبا من ألف ، وجمع إشاراتهم وأحاديثهم ، ولم يوجد في جملتهم قط من ينسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج . وكيف يتصور فيهم من هؤلاء وكلامهم يدور على التسليم والتفويض والتبرى من النفس ، والتوحيد بالخلق والمشيئة . وأهل البدع ينسبون الفعل والمشيئة والخلق والتقدير إلى أنفسهم . وذلك بمعزل عما عليه أهل الحقائق من التسليم والتوحيد (١) .

وفي كتاب « جمع الجوامع في أصول الفقه » لتاج الدين بن السبكي المتوفى سنة ٧٧١ ﻫ عند الكلام على عقائد أهل السنة والجماعة ، وإن طريق الشيخ الجنيدى وصحبه طريق مقوم » . والشيخ الجنيد هو أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية علما وعملا كما في شرح هذا الكتاب لجلال الدين المحلي المتوفى سنة ٨٦٣ ﻫ . وسوف يرد ذكره في الباب الثاني من كتابنا هذا .

وجملة القول أن المؤلفين الذين عرضوا لحصر الفرق قد عنوا غالبا بالنظر إليهم من ناحية نجاتهم أو هلاكهم متأثرين في ذلك بأمرين : أحدهما الحديث المشهور الذي ينبىء بأن الأمة الاسلامية ستفترق اثنتين وسبعين فرقة أو ثلاثا

---

(١) الإسفراييني : التبصير في الدين ص ١١٨

وسبعين كلها فى النار إلا واحدة . وابن حزم نفسه الذى يصرح فى كتابه «الفصل» أن هذا الحديث لا يصح أصلا من طريق الإسناد ، لم يخل أن تأثر به أيضا . والأمر الثانى هو الميل الى المنازع الصوفية أو بعضها وكرها . ولم يعن أولئك المؤلفين بتمييز مذهب الصوفية باعتباره مذهب فرقة مستقلة وتبين فرقهم الفرعية بعد ذلك . وهذا النقص لاحظه فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وتداركه فى كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» . (١)

(١) مصطفى عبد الرازق : مقالة «الصوفية والفرق الاسلامية» — مقدمة كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى» ص ١ — ١٦

# الفصل الثاني

## مظاهر الحياة الروحية في عهد الرسول وآثارها النفسية

# حياة الرسول وأحواله وأقواله

لاشك فى أن حياة الرسول قبل البعثة كانت مليئة بأحداث لها جوانب روحية عميقة أثرت كل التأثير على تهيئة نفسه وروحه وقلبه حتى جعلته مستعداً لاستقبال الوحى . وكانت هذه الحياة قد كونت شخصية الرسول تكويناً خاصاً مهدت له مكانة ممتازة بين كفار قريش حتى سمى بالأمين ، ولا يخفى علينا حادثة الحجر الأسود وتنازع القبائل فى الحصول على شرف حمله ووضعه فى مكانه المناسب فى الكعبة حتى جاء محمد وأنقذ الموقف برأيه السديد ، وكم كان لهذا الموقف من أثر نفسى ممتاز على مشايخ القبائل من ناحية ، وعلى تأكيد مكانة محمد فى نفوس العرب .

فلقد كان محمد — قبل البعثة وقبل الوحى — يذهب إلى غار حراء بعيداً عن صخب الحياة العربية الجاهلية ، وبعيداً عن ضجيج الحياة المادية ، وألوان الترف والنعيم فيها . ولم تكن حياته فى هذا الغار نبياً ولا رسولاً ولا مسلماً ، بل كان يتعبد هناك كما كان يتعبد بعض الجاهليين من المتحنفين الذين كانوا يعبدون الله على ملة إبراهيم حنيفا من أمثال « قس بن ساعدة الإيادى » و « أمية بن أبى الصلت الثقفى » و « خالد بن سنان العبسى » و « زيد بن عمرو بن نفيل » الذى ذكرت عنه أسماء بنت أبى بكر أنها رأته فى مكة مسنداً ظهره إلى الكعبة وهو يقول : « يا معشر قريش ، والذى نفس زيد بيده ما أصبح أحد منكم على دين إبراهيم غيرى » . وكان يصلى إلى الكعبة ويقول : « إلهى إله إبراهيم ، ودينى دين إبراهيم » . وقد اعتزل الأوثان وفارق الأديان من اليهود والنصارى والملل كلها إلا دين الحنيفية ، دين ابراهيم يوحد الله ويخلع من دونه ، ولا يأكل ذبائح قومه فأذاهم بالفراق لما هم فيه »[1] . وكان هؤلاء جميعا قد مهدوا بحياتهم هذه

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ٢ ص ٢٣٢ - ٢٣٨ ط القاهرة ١٩٣٢ .

لرسالة محمد التى لم تكن غريبة ولا بدعة جديدة كل الجدة ، فلقد هيأت بعض النفوس لتقبل هذا الدين الجديد .

بل كان محمد يقيم طوال شهر رمضان من كل عام ليس معه من الزاد إلا القليل، وكان يقضى وقته متأملا بعين قلبه كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله . فكأنه كان يفتش عن شىء آخر بعيداً كل البعد عن آلهة قريش التى لا حول لها ولا قوة . لقد شك فى عبادة الأصنام ، وشك فى معظم عادات العرب الجاهلين، وكان هذا الشك هو المنهج الموصل إلى اليقين المطلق. وهو حالة نفسية جعلته يقضى وقته مسرحا طرفه فى أرجاء الوجود . وقد ظل على هذه الحال من الاعتزال والتعبد والتأمل فى غار حراء حتى صفت نفسه ، ودق حسه ، وصقلت مرآة قلبه وتهيأ له الرؤيا الصادقة . فما هى هذه الرؤيا الصادقة التى اختص بها محمد دون سائر المتعبدين من العرب على ملة إبراهيم ؟

لقد كانت عائشة زوج الرسول هى التى قالت« الرؤيا الصادقة هى أول ما ابتدىء به رسول الله من الوحى . وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حبب إليه الخلاء . فكان يأتى جبل حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالى ذوات العدد ، ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فتزوده لمثلها حتى فجأه الحق وهو فى غار حراء فجاءه الحق فيه »(١) . ويشير الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) غير مرة إلى أن النفس تفارق الجسد أثناء النوم، وأنها تتصل بالعالم العلوى، وتتلقى ما يتجلى فيها من الأنوار والرؤى الصادقة . وهذا يدل على أن النفس لا حاجة لها بالبدن، ولا علاقة لها به علاقة ذاتية ، وهذا هو دليل الأحلام عنده . بل إنه يؤكد بالدليل القاطع على صحة الإلهام من حيث أن عجائب الرؤيا الصادقة ينكشف

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ ١ ص ٢٧ ؛ ط الهند ١٣٥٥ هـ .

بها الغيب ، وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل فى اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس وعدم إشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غافل لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه (١) . ولا يختلف الغزالى هنا كثيراً عن ابن سينا وابن رشد وابن خلدون الذين رأوا أن كثيراً من الحقائق يمكن أن ترد عن طريق النوم ، على عكس جمهور المتكلمين الذين إعتبروا الرؤيا الصادقة خيالا باطلا (٢) .

وهكذا أتيح لمحمد صفاء الروح ونقاء السريرة حتى صار مستعداً للوحى وأهلا للرسالة . حينئذ هبط عليه الملك الذى أخذ يضمه ويرسله عدة مرات ، وهو فى كل مرة يأمره بأن يقرأ ، ومحمد يجيبه بقوله « ما أنا بقارىء »حتى أمره الملك أخيراً أن : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » . وكانت هذه القراءة هى بداية عهد جديد فى حياة محمد وفى حياة الأمـــة العربية بأسرها ، بل الإنسانية جمعاء . وهى حياة إنطوت على أسمى معانى الجهـــاد والصبر ، وأرقى مبادىء الأخلاق ، وأقوى دعائم الإيمان واليقين (٣) .

وكانت حياة محمد هذه قبل البعثة وبعدها قد تميزت بالتحنث والخلوة والاكتفاء بالقليل من الزاد والإكثار من المجاهدات والرياضات ، وهى حياة تمثل الصورة الأولى المشرقة للحياة التى كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية فيما بعد . وهى حياة تتسم بالأذواق والمواجيد والمقامات والأحوال والكشف والإشراق والشطحات

---

(١) الغزالى : الإحياء جـ ٣ ص ١٠ ؟ ط القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) عبد الكريم عثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٣٤٥ ، ط القاهرة ١٩٦٣

(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٣-١٤ ، ط القاهرة ١٩٤٥

وهي وقف على الصوفية دون غيرهم ، وهي سبيلهم إلى كشف الحقيقة ، وطريقهم إلى الله ، وسبيلهم الوحيد لمعرفته معرفة إلهامية تأتى القلب مباشرة ، وهى معرفة لدنية ، وعلمناه من لدنا علما ، وهو العلم الذى ينفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج . وأساس هذه المعرفة الخاصة بالصوفية هو اصطفاء الله لهم وهو أيضا المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، ولا شك فى أن الصوفية هم المصطفون الأخيار .

وكان خلق الرسول هو خلق القرآن ، فقد سئلت عائشة عن خلق رسول الله فقالت « كان خلقه القرآن » تعنى موافقة القرآن ولا يخفى علينا أن أخلاق الرسول هى أساس كل طريق صوفى ، وكل حياة روحية فى الاسلام تسير على هدى من الكتاب والسنة . فقد وصف لنا ابو سعيد الخدرى أخلاق الرسول قائلا : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعقل البعير ، ويعلف الناضح ، ويقم البيت ، ويخصف النعل . ويرقع الثوب ، ويحلب الشاة ، ويأكل مع الخادم ، ويطحن معها إذا هى أعيت ، وكان لا يمنعه الحياء أن يحمل بضاعته من السوق إلى أهله ، وكان يصافح الغنى والفقير ، ويسلم مبتدئا ، وكان لا يرد من دعاه ، ولا يحقر ما دعى إليه ولو إلى حشف التمر ، وكان لين الخلق ، كريم الطبع ، جميل المعاشرة ، طلق الوجه ، بساما من غير ضحك ، محزونا من غير عبوس ، متواضعا من غير ذلة ، جواداً من غير سرف ، رقيق القلب ، دائم الاطراق ، رحيما بكل مسلم ، لم يتجشأ قط من شبع ، ولا مد يده إلى طمع »[1] . ولا شك فى أن هذا الخلق النبوى له أكبر الأثر فى تربية المجتمع العربى ، وتأكيد الحس الاجتماعى وتكوين

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٣٦ - ١٤٣ ، ط القاهرة ١٩٦٠ .

الشخصية الفردية تكوينا سليما ، فقد شعر الفقراء والعبيد بإنسانيتهم وكرامتهم ووجودهم وحياتهم داخل هذا الدين الجديد .

بل كان من خلق الرسول ما يعتبر عند الصوفية من أهم مقامات وأحوال الطريق الروحى إلى الله . فالمقام هو الموضع الذى يقيم عنده الصوفى ، أو المنزلة التى يقف عندها ، والمقام يكتسب بالمجاهدة والرياضة . أما الحال فهى صفة ترد على الصوفى دون إنتظار لها ، لأن الحال موهبة من الله لا تستمر وقتا طويلا ، فالصوفى ابن وقته ، ولذلك يقال المقامات مكاسب ، والأحوال مواهب ، والمقام يشير إلى التمكين ، والحال يدل على التلوين . وكان أهم هذه المقامات أو الصفات الراسخة فى نفس الرسول ، وهى جزء لا يتجزأ من شخصيته هى : الحياء والسخاء ، والتوكل والرضا ، والذكر والشكر ، والحلم والصبر والعفو ، والتواضع والخشوع ، والإخلاص والصدق ، والزهد والقناعة ، والخوف والرجاء ، ثم المجاهدة (١) .

ويذكر السراج الطوسى أن أصل جميع ما تكلم فيه الصوفية من علم الباطن أربعة أحاديث :

١ — حديث جبريل حيث سأل رسول الله عن الإيمان والإحسان ، فقال : « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه » .

٢ — وحديث عبد الله بن عباس أنه قال : أخذ الرسول بيدى ، وقال لى : « يا غلام ، احفظ الله يحفظك » .

٣ — وحديث وابصة : « الإثم ما حاك فى صدرك ، والبر ما اطمأن إليه نفسك » .

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٣٦-١٤٣ ط القاهرة ١٩٦٠ .

٤ — وحديث النعمان بن بشير عن النبي : « الحلال بين والحرام بين » ، وقوله : « لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام » (١) .

ويجدر بنا أن نذكر هنا عنصراً نفسيا يصح أن نتخذ منه أساساً واضحا لأذواق الصوفية ، ومصدراً أول لمواجيدهم . فقد روى عن النبي أنه عرضت له حالة من تلك الحالات النفسية التى تشبه الوجد وما يحدث فيه من غيبة الإنسان عن نفسه وعما يحيط به وهو ما يسمى بالفناء . فقد حدث أن دخلت عائشة زوج النبي وهو فى تلك الحال ، فلما رآها سألها : من أنت ؟ فأجابته قائلة أنا عائشة . فسألها النبي ثانية : من عائشة ؟ فقالت : ابنة الصديق . ولكن النبي عاد فتساءل مرة أخرى : ومن الصديق ؟ فكان الجواب : هو محمد . ولكن عندما سألها النبي بقوله : من محمد ؟ لزمت الصمت ، لأنها علمت عندئذ أن النبي لم يكن فى حالة عادية . فهذه القصة إن صحت ، كانت دليلا كافيا على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم ، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال الغيبة والسكر والفناء مصدرها فى حياة النبي العربى المسلم فضلا عن حياة محمد العربى الجاهلى الذى تحنث قبل الاسلام ، وقبل أن يتحقق بالنبوة (٢) .

ولعل أسمى ما ينشده الصوفية فى طريقهم إلى الله ، هو الشهود أى رؤية الله رؤية قلبية . وفى حياة الرسول حادثة من أروع ما سجله التاريخ الدينى ، وليلة من أشرف ليالى الدعوة المحمدية ، ألا وهى ليلة الإسراء . ولقد اختلفت الآراء حول الإسراء والمعراج . قال الجمهور منهم والكبار : إنه لم يره محمد ببصره ولا أحد من الخلائق فى الدنيا ، على ما روى عن عائشة أنها قالت : من زعم أن

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٣٦-١٤٣ ، ط القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية - ص ١٠٥-١٠٦ .

محمداً رأى ربه فقد كذب ، منهم الجنيد والنورى وأبو سعيد الخــــزاز وهم من صوفية مدرسة بغـداد . وقال بعضهم : رآه النبى ليلة المسرى وأنه خص من بـين الخلائق بالرؤية كما خص موسى بالكلام . وقال بعضهم : رآه بقلبه ولم يره ببصره واستدل بقوله « ما كذب الفؤاد ما رأى »(١) . وتأكيداً لهذا الجانب الهـام فى حياة الرسول العظيم فقد روى الشيخان عن عامر عن مسروق الذى قال لعائشة : يا أمتاه هل رأى محمد ربه ؟ فقالت : لقد قف شعرى مما قلت ، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب ، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقـد كذب ، ثم قرأت « لا تدركه الأبصار وهـو يدرك الأبصار وهـو اللطيف الخبير » . « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب » . ومن حدثك أنه يعلم ما فى غد كذب ثم قرأت : « وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً » . ومن حدثك أنه كتم شيئا فقد كذب ثم قرأت : « يا أيها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك » . وفى صحيح مسلم قال مسروق : وكنت متكئا فجلست وقلت : ألم يقل الله « ولقد رآه نزلة أخرى » ، فقالت : أنا أول من سأل رسول الله عن هذا فقلت : يارسول الله هل رأيت ربك فقال : لا ، أنا رأيت جبريل منهبطا . وفى حديث أبى ذر عن مسلم أنه سأل النبى عن ذلك فقـال : نور أنى أراه ، والإمام أحمـد : رأيت نوراً »(٢) .

والذى نخلص منه من اختلاف الآراء حول الاسراء والمعراج أن القوم قد اهتموا بمسألة الرؤية والمشاهدة سواء كانت عن طريق العين أو القلب أو الروح . فإنهم قد حاولوا أن يجعلوا من هذه المسألة أساساً لما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٢ ، ط القاهرة ١٩٣٣

(٢) ابو رية : قصة الحديث النبوى ص ٣٤-٣٥ ، ط القاهرة ١٩٦٩.

وفتوحات ومشاهدات ، ومن ترق عن عالم الشهادة إلى عالمى الملكوت والجبروت ومن اتخاذهم من الروح أو ما يجرى مجراها من القلب والسر أدوات صادقة صالحة للإحاطة بجميع المعارف ، ليس كله وكثير غيره مما حفلت به حياة الصوفية وكتبهم إلا من قبيل الاسراء والمعراج بالروح الذى يؤكده ما قالته عائشة : « ما فقد جسد رسول الله ، ولكن الله أسرى بروحه »[1] .

ولا أشق على النفس من الجهاد ، والجهاد هو رهبانية أمة محمد . فيقول الرسول « لا رهبانية فى الإسلام » ثم يقول : « رهبانية أمتى الجهاد » ، ولذلك وضع الصوفية المرابطة فى الثغور شرطا من شروط التصوف . والرهبنة فى الإسلام ليست كالرهبنة فى المسيحية عزوف عن الدنيا ، بل هى جهاد فى كل ميادين الجهاد ونية خالصة طاهرة وعن الرسول أخذ الصوفية المتمسكون بالكتاب والسنة هذا الطريق فهو الذى يقول : « والذى نفس محمد بيده ، لوددت أن أغزو فى سبيل الله فأقتل ، ثم أغزو فأقتل ، ثم أغزو فأقتل » . وهو القائل : « من مات ولم يغز ، ولم يحدث نفسه بالغزو ، مات على شعبة من النفاق » . إن النبى العابد هو النبى المكافح ، وإن نبى الرحمة هو نبى الجهاد ، وما كان الجهاد قط فى الاسلام ، إلا فى سبيل الله ، فإذا ما خرج عن سبيل الله : لم يكن إسلاميا ، وكل ما فى سبيل الله إنما هو رحمة .

وكان الرسول فى كل غزواته متفائلا ، حتى ولو كان العدو عشرة أمثال المسلمين . بل إن تفاؤله بعد انهزام المسلمين فى غزوة أحد لم يفارقه لحظة ، فقد أمر الرسول المسلمين بلم شعثهم ، وتضميد جراحهم ، والاستعداد فوراً لخوض المعركة من جديد . ومن مظاهر تفاؤله ، أنه فى غزوة الاحزاب قد تجمع

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص ١٧ .

الشرك من جميع أرجاء الجزيرة يساندهم اليهود والغادرون ، ليقضوا على الاسلام في المدينة دينا ودولة وعقيدة ورجالا . وكان المسلمون يعملون فى حفر الخندق حماية لهم ، وفى هذه اللحظة الحرجة يروى البراء بن عازب القصة التالية كما رواها الامام أحمد : «أمرنا رسول الله ، بحفر الخندق ، فعرضت لنا صخرة فى مكان من الخندق لا تأخذ فيها المعاول ، فشكونا إلى رسول الله ، فجاء ثم هبط إلى الصخرة ، فأخذ المعول وقال : بسم الله ، فضرب ضربة ، فكسر ثلث الحجر وقال : الله أكبر ، أعطيت مفاتيح الشام ، والله إنى لأبصر قصورها الحمر من مكانى هذا ، ثم قال : بسم الله ، وضرب أخرى ، فكسر ثلث الحجر ، فقال : الله اكبر ، أعطيت مفاتيح فارس ، والله إنى لأبصر المدائن ، وأبصر قصرها الأبيض من مكانى هذا ، ثم قال : بسم الله ، وضرب ضربة أخرى فقلع بقية الحجر ، فقال : الله اكبر ، أعطيت مفاتيح اليمن ، والله إنى لأبصر أبواب صنعاء من مكانى هذا (١) .

وقد أشاع هذا التفاؤل الثقة والاطمئنان فى المسلمين ، وإن كان قد دعا إلى السخرية فى وسط المشركين والوثنيين الذين قالوا : إن محمداً يعدهم ويمنيهم وهم لا يأمنون على أنفسهم الآن . ولكن التفاؤل والثقة فى الله لم تفارق الرسول قط فى كل كفاحه الطويل الدائب الذى استمر إلى نهاية حياته الشريفة المليئة بالجهاد فى سبيل الله بالمال والنفس .

وقد كان فتح مكة بشرى من الله بفتح مبين ، وغفران شامل ، وإتمام كامل للنعمة ، وهداية وقيادة دائمة مستمرة ، ونصر عزيز ، وهذه منح إلهية عامة ، لا تفسر بالماديات حسب ، وإنما تفسر أيضا بالمعانى الروحية فى أسمى صور

(١) د. عبد الحليم محمود : الرسول لمحات من حياته ص ١٣٨ — ١٤٠ ط القاهرة ١٩٦٥ م

التجليات الإلهية . فالحديث عن فتح مكة هو الحديث عن المثل العليا من الصور الأخلاقية النبوية ، والسمو النفسانى ، المتمثل فى الرحمة المهداة من الله تعالى إلى الإنسانية . ويقال أن جيش المسلمين عندما عسكر فى « مر الظهران » بالقرب من مكة ، رآه أبو سفيان ، وكان قد أسلم منذ ساعات ، قال بعقليته الجاهلية للعباس : يا أبا الفضل ، لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيما ، فقال العباس بعقليته الإسلامية : ويحك ! إنه ليس بملك ، ولكنها نبوة ، قال أبو سفيان : فنعم . وتوجه رسول الله نحو مكة حذراً من إراقة الدماء ، ولما قال سعد بن عبادة ، وهو أحد قادة الجيش : « اليوم يوم الملحمة ، اليوم تستحل الحرمة » . عزله النبى ، فقد كان رسول الله يريد أن يكون اليوم يوم المرحمة . وبعد إنتصاره فى هذه الغزوة ، اجتمعت قريش إليه ، نظر إليهم وقال : يا معشر قريش ، ما ترون أنى فاعل بكم ؟ فقالوا : خيراً ، أخ كريم ، وابن أخ كريم . فقال وهو يبكى : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » . أقول لكم ما قاله أخى يوسف لإخوته : « لا تثريب عليكم اليوم ، يغفر الله لكم ، وهو أرحم الراحمين » . فكان هذا اليوم حقا يوم المرحمة (١) ، بل هذه هى المحبة الخالصة أساس الطريق الروحى إلى الله ، وهـــذا هو الصفاء القلبى السمة الأساسية لكل صوفى مسلم متمسك بالكتاب والسنة .

ومما يؤكد الأثر النفسى البالغ للرسول فى قلوب أصحابه ومن آمن به وبربه ، هؤلاء الذين ضحوا بأنفسهم ، وتحملوا أقسى انواع العذاب فى سبيل نبيهم ورسولهم المصطفى ، هذه الحادثة التى وقعت لآل ياسر : فقد مر الرسول وهم يعذبون حين انقض بنو مخزوم على آل ياسر ، يذيقونهم أشد العذاب ، ليفتنوهم عن دينهم ، وسمع محمد « ياسراً » يئن فى قيوده وهو يقول : الدهر هكذا ، فنظر

---

(١) د. عبد الحليم محمود : الرسول لمحات من حياته ص ١٤٣ - ١٤٥ .

الرسول الأعظم إلى السماء ونادى : « أبشروا آل ياسر . فإن موعدكم الجنة » . وسمعها آل ياسر وكان لها أكبر الأثر فهدأت نفوسهم وسكنت ، فلما أتاهم « أبو جهل » كان علوهم على الحيـــاة أعظم ما رأى الناس ، وقضى « ياسر » فى العذاب . وانقض ابو جهل على سمية زوج ياسر وأم عمار ، فقتلها . لقد استشهد « ياسر » و « سمية » ولم يعد من آل ياسر إلا « عمار » ، وقد قاسى هذا الأخير من العذاب أقساه ، أخذوا يغطونه فى الماء ، حتى بلغ به الجهد مبلغه ،ولم يتركوه حتى نال فى رسول الله ، وذكر آلهتهم بخير ، فلما أتى النبى قال له :

ــ ما وراءك ؟

ــ شراً يا رسول الله ، والله ما تركت حتى نلت منك ، وذكرت آلهتهم بخير .

ــ فكيف تجد قلبك ؟

ــ مطمئن بالإيمان .

ــ فإن عادوا فعد(١).

وهكذا كان الرسول يبعث فى نفوس أصحابه الطمأنينة ، ويشيع فيها الشعور بالرضا والإيمان وحب الله ورسوله ، وإظهار خـــلاف ما يبطنون إن اقتضى الأمر ذلك ، وكل حسب درجة احتماله وصلابة عوده وقوة عزيمته ، فالعبرة هو صدق النية ، إنما الاعمال بالنيات ، وهذا هو مبدأ التقية لأول مرة فى الاسلام ، يظهر خلاف ما يبطن إتقاء الشر .

أما « بلال مؤذن الرسول » وكان عبداً مملوكا ، تحرر فى الاسلام على يد

---

(١) د. على سامى النشار : شهداء الاسلام - ص ١٣-١٤،ط الاسكندرية ١٩٧٠

أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، فقد كان الكفار يذيقونه الوان العذاب المختلفة حتى يسب محمد وإله محمد ، فكان يتحمل هذا العذاب في جرأة بالغة ، ولو تحمل جبل ما تحمله بلال لتصدع ، ولكنه الإيمان يفعل بالقلوب الأفاعيل ، ولكن هذا الصحابي ما كان يتأوه أو يتألم وهو ملقى على الرمال المحرقة ، وفوق صدره الصخور وهو مقيد بالحبال ، فما كان ينطق أكثر من قوله « أحد ، أحد » . وكان ورقة بن نوفل يمر ببلال وهو يعذب وهو يقول : أحد أحد ، فيقول ابن نوفل : « أحد أحد الله يا بلال »(١) .

وكان الرسول يعمل على تعميق الجانب الروحي في حياة المسلمين ، فسرعان ما ظهرت طائفتان في المدينة ، كان لهما الأثر الأكبر في الحياة الاسلامية فيما بعد . الطائفة الأولى هي طائفة القراء من الأنصار ، كانوا يحتطبون بالنهار ويصلون بالليل ، بل كانوا يلازمون الأعمدة ليلا يتهجدون ويدرسون القرآن . وكانوا الطبقة الأولى من النساك والعارفين والعباد الذين انقرض معظمهم على عهد الرسول ، لم يتدنسوا بما فتح الله عليهم من زهرة الدنيا افتتانا على حد قول ابي نعيم الأصبهاني صاحب الحلية . وقد وصفهم عبد الله بن مسعود بأنهم حملة القرآن ، وينبغي لحامل القرآن أن يعرف بليله ، إذا الناس نائمون ، وبنهاره إذا الناس يفطرون ، وبحزنه إذا الناس يفرحون ، وببكائه إذا الناس يضحكون ، وبصمته إذا الناس يخلطون ، وبخشوعه إذا الناس يختالون ، بل ينبغي له أن يكون باكيا محزونا ، حكيما عليما سكيتا ، ولا ينبغي له أن يكون جافيا ، ولا صخابا ، ولا صياحا ولا حديداً(٢) . وكان للقراء الدور الهام في غزوات الرسول ، ثم في

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة ح ١ ص ١٧٢ ط الهند ١٣٥٥ هـ .

(٢) ابو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ح ١ ص ١٢٣ ، ١٣٠ — ١٣١ ط بالقاهرة ١٩٣٢ .

حروب الردة ، وكان نداؤهم فى الحروب : « يا أصحاب القرآن ، زينوا القرآن بالفعال » . وقد استشهد الكثير منهم فى حروب الردة . وقد عاشوا فرقة زاهدة فى عهد الخلفاء الثلاثة ، وقد وقفوا بجانب على بن أبى طالب حين قامت الفتنة بينه وبين معاوية ، ولكنهم انشقوا عنه بعد ذلك وكونوا أكبر فرقة سياسية زاهدة فى الاسلام هى فرقة الخوارج (١) .

أما الطائفة الثانية التى عرفت بالزهد ونسب اليها التصوف فيما بعد ، هى طائفة أهل الصفة فى عصر الرسول فى المدينة . أما سبب تسميتهم بأهل الصفة بأن الرسول قد بنى الصفة فى ظلال مسجد المدينة لضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين. فجعل المسلمون يوغلون إليها ما استطاعوا من خير ، وكان رسول الله يأتيهم فيقول : « السلام عليكم يا أهل الصفة . فيقولون : وعليك السلام يا رسول الله ، فيقول « كيف أصبحتم ؟ فيقولون : بخير يا رسول الله ، فيقول : انتم اليوم خير من يوم يغدى على أحدكم بجفنة ويراح عليه بأخرى ، ويغدو فى حلة ويروح فى أخرى ، وتسترون بيوتكم كما تستر الكعبة » فقالوا نحن يومئذ خير يعطينا الله تعالى فنشكر . فقال الرسول : « بل أنتم اليوم خير » . وكان أعيان مكة يكرهون الاجتماع بالرسول فى وجود أهل الصفة لفقرهم ومظهرهم ورائحتهم الكريهة ، وكان الرسول أن يستمع إليهم ولكن الله نهاه عن ذلك . فعن سلمان الفارسى ـ وهو أحد رجال الصفة أنه قال : « جاءت المؤلفة قلوبهم إلى رسول الله ، عيينة ابن حصين ، والأقرع بن حابس ، وذووهم فقالوا : يا رسول الله إنك لو جلست فى صدر المسجد ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم ـ يعنون أبا ذر وسلمان

---

(١) د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٣ ط اسكندرية ١٩٦٩ .

وفقراء المسلمين - وكان عليهم جباب الصوف لم يكن عندهم غيرها وكان يخرج منها رائحة الضأن من شدة الحر - جلسنا إليك وخالصناك وأخذنا عنك . فأنزل الله عز وجل ، واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لامبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحداً ، واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، حتى بلغ ، ناراً أحاط بهم سرادقها ، يتهددهم بالنار ( أى الأعيان ) . فقام نبي الله يلتمسهم حتى أصابهم فى مؤخر المسجد يذكرون الله ، فقال الرسول : « الحمد لله الذى لم يمتنى حتى أمرنى أن أصبر نفسى مع قوم من أمتى ، معكم المحيا ومعكم الممات »(١) .

بل كان رسول الله لا يقوم من مجلسه إذا جلسوا حوله حتى يقومون، وكان إذا صافحهم لم ينزع يده من أيديهم قبلهم ، وربما كان يفرقهم على أهل الجدات والسعة على كل واحد على مقداره ، يبعث بهم مع واحد ثلاثة ، ومع الآخر الأربعة والخمسة ، وربما كان ينقلب سعد بن معاذ بثمانين منهم إلى بيته فيطعمهم . وترى بعض المؤرخين يجعلون عدد أهل الصفة مماثلا لعدد أهل بدر ، فكان عددهم كما جاء فى الخبر ، نيف وثلاثمائة . وقد وصفهم أبو موسى الأشعرى - وكان من أهل الصفة - بقوله : « كان يشبه رائحتنا رائحة الشاة من لبس العباء »(٢) .

وليس أدل على منزلتهم أيضا عند مؤرخى التصوف القدماء من قول أبى نعيم الأصبهانى حين وصفهم بأنهم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شىء من العروض، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ، كما جعل من تقدم من الصحابة أسوة للعارفين من الحكماء ، لا يأوون إلى أهل

(١) أبو نعيم : حلية الأولياء ـ ١ ص ٣٤٠ ، ٣٤٥ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ١٨٣ — ١٨٤ .

ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال ، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا ، ولا يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى . كانت أفراحهم بمعبودهم ومليكهم ، وأحزانهم على فوت الاغتنام من أوقاتهم وأورادهم . حماهم مليكهم عن التمتع بالدنيا والتبسط فيها لكي لا يبغوا ولا يطغوا فقال الله تعالى فى أصحاب الصفة : « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ذلك بأنهم قالوا لو أن لنا » ، فتمنوا الدنيـــا (١) .

وقد أوحت هـذه الصورة إلى بعض مؤرخى التصوف القدماء أن يجعلوا الصوفية هم بقية من بقايا أهل الصفة الذين كانوا على عهـــد الرسول ، وقد سمى الصوفية بالغرباء تشبها بأهل الصفة الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ، ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد بأنهم كانوا يخرون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين . ولهذا يرى الكلاباذى أن كلمة « صوفى » تنتسب إلى هذه الطائفة فسمى المتصوفة صفية ، ويجوز فى رأيه ، أن يكون تقديم الواو على الفاء فى لفظ الصوفية وزيادتها من لفظ الصفية ، إنما كان من تداول الألسن(٢) . أما القشيرى صاحب الرسالة فإنه يرى أن النسبة لا تجىء على نحو الصوفى (٣) . وقد تابعه فى ذلك ابن الجوزى حين أكد بأن نسبة الصوفى إلى أهل الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقيل صفى . بل يقرر أيضا أن مجرد التشابه بين الصوفية وأهل الصفة لا وجود له . وذلك لأن هؤلاء القوم إنما قعدوا فى مسجد رسول الله ضرورة ، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة ، فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحـــال

---

(١) أبو نعيم : الحلية ح ١ ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب ... ص ٨ — ٩ .

(٣) القشيرى . الرسالة ص ١٢٦ .

فخرجوا (١) . ومهما يكن من أمر مشكلة التسمية ونسبتها أو عدم نسبتها إلى أهل الصفة ، فإنى سأذكر هنا بعض شخصيات أهـــل الصفة الذين اتصف كل واحد منهم بصفة خاصة به تصح أن تكون مثالا ونموذجا حيا احتذاه الصوفية بعد ذلك فن هؤلاء :

## أولا : سلمان الفارسى :

لقد اشتهر سلمان عند الصوفية بما اشتهر به عند الشيعة الإمامية والاسماعيلية بأنه سبب الشد والتلقين . فهو إذن « غنوصى » بل مسرح من مسارح العلم اللدنى . ويقـال أيضا إنه أول من تكلم عن فكرة الخلافة فى الأرض والنور المحمدى ، وإنه أوحى بهذه الفكرة إلى صعصعة بن صوحان ، وأن هذا الأخير أعلن فكرة خلافة الإنسان الأولى محمد ، ثم على أمام معاوية (٢) . فهل نجد مثل هذه الفكرة عن الخلافة الروحية عند صوفية الاسلام؟ لا شك فى أننا إذا أخذنا معنى الشد والتلقين على أنه هو أساس العلاقة المتبادلة بين الشيخ والمريد ، فإننا سنلمح حتما ظهور هذه الفكرة منذ أن نشأت الطرق الصوفية وتطورت ، ابتداء من الحارث المحاسبى حتى تصل إلى أوج عظمتها عند أبى بكر الكتانى الذى لقب نفسه بالغوث أو القطب وهو رئيس حكومة الباطن التى تتألف من الأبدال والنقباء والأخيار .

وقيل أيضا أنه لما نزلت هذه الآية : « وإن جهنم لموعدهم أجمعين » صاح سلمان صيحة ووضع يده على رأسه ثم خرج هاربا ثلاثة أيام (٣) . وهذه هى

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٧٢ — ١٧٣ ط القاهرة ١٣٤٠ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٣٦ — ٣٩ ط القاهرة ١٩٤٦ .

(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٨٥ .

الصعقة عند الصوفية وستطور هذه الظاهرة فيما بعد وتنتشر فى مجالس السماع حين يسيطر الوجد على بعض الذاكرين من الصوفية لشدة سكرهم وفنائهم فى الله ، حتى أنهم لا يسمعون شيئا إلا ونظروا من خلاله إلى الله وحده بغض النظر عن معنى هذا السماع والأناشيد التى ينشدها القوم .

## ثانيا : أبو ذر الغفارى :

والشخصية الثانية هى التى آلمها كل الألم المظهر الدنيوى الذى ساد الحياة الاسلامية ، وأنكرت أشد الإنكار أن يكون هذا هو الاسلام الحقيق الذى دعا إليه محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو فى جوهره ثورة على المجتمع القرشى المترف ، وتبلور هذا الألم وهذا الإنكار فى ثورة فردية عارمة ، قام بها صاحب الرسول القديم ، ابو ذر الغفارى . إن هذا المتحنث القديم ، تذكر ما فعله به أشراف قريش ، حين أتى رسول الله إلى مكة ، وأعلن إسلامه ، فضربوه حتى كادوا أن يقتلوه . وقد جاهد ابو ذر الغفارى مع رسول الله فى جميع المشاهد حتى انتصر الاسلام ، وانتصرت كلمة المساكين والفقراء والضعفاء (١) . واستمرت هذه الثورة حين وقف هذا الصحابى أمام حكام بنى أمية يجادلهم فى الشئون الدينية والدنيوية ، منتصراً للحق فقط ، ولا يبالى فى ذلك ما قد يتعرض له من الأذى والطرد والنفى ، وهذه الصورة الفريدة فى الصدر الاسلامى الأول سوف تتكرر عند صوفية الإسلام . وقد روى عن أبى ذر أنه قال : « إن قيامى بالحق لله تعالى لم يترك لى صديقا ، وإن خوفى من يوم الحساب ما ترك على بدنى لحما ، وإن يقينى بثواب الله ما ترك فى بيتى شيئا (٢) .

(١) د. النشار : نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٠٢ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ١٨٦ .

ومصداق ذلك كله عنده ، ما تحكيه إحدى الروايات المأثورة عن معاوية حاكم الشام فى خلافة عثمان بن عفان والذى أسس فيما بعد الدولة الأموية ، أنه وقع خلاف بينه وبين الصحابى الورع أبى ذر الغفارى فى موضوع الآية «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم» ، فقد رأى رجل الدولة معاوية ، ذو النزعة الدنيوية فى هذه الآية تحذيراً لا يمكن أن ينطبق على الظروف الواقعية للدولة الإسلامية ، ولكنه تحذير موجه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم . بينما الرجل التقى ابو ذر رأى عكس ذلك ، وقال بأن هذه الآية نزلت فينا وفيهم . وهنا لم يتفق بتاتا مع آراء معاوية الذى عد تفسير أبى ذر بالغا من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذى أمر بإشخاص أبى ذر إليه فى المدينة ، ثم أبعده فى قرية مجاورة كى لا يؤثر بتعاليمه — التى يذهب فيها إلى ازدراء الحياة الدنيا — فى الرأى العام بشكل مخالف للروح السائدة (١) . وعندما أعاد معاوية بن ابى سفيان أبا ذر إلى المدينة صاح قائلا : إن بنى أمية تهددنى بالفقر والقتل ، ولبطن الأرض أحب إلىّ من ظهرها ، وللفقر أحب إلىّ من الغنى » . وأخذت الحلقات تنفض من حوله خوفا من سطوة بنى أمية . وقد سئل ، لم تذهب الناس عنك ؟ فقال : إنى أنهاهم عن الكنوز » . ثم أعلن دعوته « إن خليلى صلى الله عليه وسلم — عهد إلى : أنه أيما ذهب أو فضة أوكى عليه ، فهو جمر على صاحبه حتى ينفقه فى سبيل الله عز وجل» ، فالمال مال المسلمين لا مال الله . وذهب أبو ذر إلى الكعبة فنادى المسلمين « يا أيها الناس — أنا جندب الغفارى ، هلم إلى الأخ الناصح الشفيق » فاكتنفه الناس ، فقال : أرأيتم لو أن أحدكم أراد سفراً ، أليس يتخذ من الزاد ما يصلحه ؟ فقالوا :

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٢٣ — ١٢٤ .

بلى ، قال : فسفر طريق يوم القيامة أبعد مما تريدون ، فخذوا منه ما يصلحكم . قالوا وما يصلحنا ؟ قال : حجوا حجة لعظائم الأمور ، صوموا يوما شديداً حره لطول النشور ، صلوا ركعتين فى سواد الليل لوحشة القبور ، ثم تهاجم عن الحرص الذى أذل أعناقهم . وقابل هذا التقى الورع العابد السائح الخليفة عثمان ، وحاول الخليفة استمالته بالمال ولكنه صاح فيه « اعزموا دنياكم ، ودعونا وربنا وديننا » . ويتهكم الخليفة عثمان عليه وأمامه كومة من أمـــوال ويسأل كعب الأحبار « ما تقول فيمن جمع هذا المال ، فكان يتصدق منه ويعطى فى السبيل ، ويفعل ويفعل فقال كعب : إنى لأرجـو له خيراً . ويغضب أبو ذر ويرفع العصا على كعب صائحا « وما يدريك يا ابن اليهودية : ليودن صاحب هذا المال يوم القيامة كما لو كانت عقارب تلسع السويداء من قلبه » وكان المال الذى بين يدى الخليفة أموال عبد الرحمن بن عوف أحد العشرة المبشرين بالجنة . وقد نقلت أمواله المكدسة إلى الخليفة بعد وفاته ، لكى يقسمها بين ورثته . ويقـول أبو ذر « إنى لأقربكم مجلسا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أنى سمعت رسول الله يقول : « إن أقربكم منى مجلسا يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئة ما تركته فيه » ، وإنه والله ما منكم من أحد وقد تشبث بشىء منها غيرى » (1) .

وتذكر أبو ذر هجرته إلى الرسول ، وتحديه لقريش فى عقر دارها ، وكاد أن يقتله ، ولما عاد بجراحه إلى النبى صاح فيه « ألم تنهك عن السالمين » وها هو يعود إلى قريش يتحداها مرة اخرى . وها هو الخليفة الثالث من قريش ومن بطن بنى عبد شمس ينفيه إلى الربذة . وتذكر صرخة الرسول الأخيرة له « ليموتن رجل بفلاة من الأرض تشهده عصابة من المؤمنين » وذهب إلى هناك ، أراد

(٢) د. النشار : نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ .

أن يعيش وحيداً ، وأن يموت وحيـــداً ، وقد مر به المؤمنون ومات بين أيديهم (١) .

## ثالثا : حذيفة بن اليمان :

يجمع معظم مؤرخي طبقـــات الصوفية من أمثال السراج الطوسى صاحب اللمع ، وأبى طالب المكى صاحب قوت القلوب ، وابن الجوزى صاحب صفة الصفوة ، أن حذيفة ابن اليمان قد خص بعلم المنافقين ، بل عرف بصاحب سر رسول الله الذى يؤكد أن العلم الاسلامى له طبيعتين هما الظاهر والباطن. وأفرد حذيفة من بين الصحابة بمعرفة علم النفاق وبسرائر العلم ودقائق الفهم وخفايا اليقين . فكان عمر وعثمان وأكابر أصحاب الرسول يسألونه عن الفتن العامة والخاصة ، ويرجعون إليه فى العلم الذى خص به . فكان عمر يستكشفه عن نفسه ؛ هل يعلم فيه شيئا من النفاق فيبرأه منه ، ثم يسأله عن علامات النفاق وآية المنافق فيخبر من ذلك بما يصلح عما أذن له فيه ، ويستعفى بما لا يجوز له ان يخبر به فيعذر فى ذلك (٢) .

أما سبب تفرد حذيفة بهذا العلم السرى هو ما قاله عن نفسه : « كان الناس يسألون رسول الله عن الخير ، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركنى (٣). ومعنى هذا القول أن التصوف هو البصر بأسرار القلوب وما يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق . وسوف يتكرر هذا النموذج عند صوفية المسلمين وبخاصة عند أبى هاشم الزاهـــد أول من لقب بالصوفى والذى تعلم منه سفيان الثورى دقائق الرياء .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٤ .

(٢) د . ذكى مبارك : التصوف الاسلامى جـ ٢ ص ١٠ ط القاهرة ١٩٣٨

(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ١ ص ٢٤٩ .

ويحاول الدكتور الشيبي أن يؤكد صلة علم حذيفة بن اليمان بعلم الإمام علي ، وهي محاولة من جانبه لإثبات أن حذيفة كان من أركان الشيعة وممن حاولوا إقامة خلافة الإمام على الدنيوية على المسلمين وذلك فى كتابه « الصلة بين التصوف والتشيع[1] » .

رابعا : أما البراء بن مالك فقد قال عنه الرسول « كم من ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره ، منهم البراء بن مالك » . فقال البراء « اللهم فإنى أقسم عليك لما رزقتنى الشهادة ورزقت أصحابى الفتح » ، فاستشهد البراء ، وفتح الله عليهم [2] . ومسألة القسم هذه لها مكانة ممتازة فى التصوف الاسلامى . وذلك لأن استجابة القسم هى من أخص خصائص أولياء الله المقربين الذين أكرمهم وجعلهم من المصطفين الأخيار فأصبحوا فى الصف الأول ، حينئذ أظهـــر على أيديهم الكرامات ، ومع تطور الحيـــاة الروحية فى الاسلام ، نرى أن استجابة القسم أصبحت علامة على قرب منزلة الصوفى من الله حين يصل إلى مقـــام القطبية أو الغوث . وأول مثال تظهر فيه هذه السمة واضحة كل الوضوح هـو معروف الكرخى من مدرسة بغداد المتوفى عام ٢٠٠ هـ ، الذى أحب الله وعبده لذاته لا خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته ، فخصه الله بالولاية والكرامة ، حينئذ قال معروف لتلميذه سرى السقطى : « لو كانت لك حاجة إلى الله فأقسم عليه بى » . وكذا قوله لابن أخيه : « يا بنى إذا كانت لك إلى الله حاجة فسله بى »[3] .

---

(١) د. كامل الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ـ ١ ص ٤٢ ، ٤٣ ط بغداد ١٩٦٣ .

(٢) السراج الطوسى « اللمع ص ١٨٧ .

(٣) ابو نعيم : الحلية ـ ٨ ص ٣٦٤ .

# الفصل الثالث

## خصائص الحياة الروحية فى عهد الصحابة
## والتابعين ومظاهرها النفسية

لاشك فى أن صحابة الرسول كانوا رواد الروح الأوائل لصوفية الإسلام والمسلمين . فقد حرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافى النقى ، كما دعاهم إلى هجران الحياة الدنيوية المضطربة الآثمة ، وذكرهم بالحياة الأخروية وخلود الروح ونشأة الجسد النشأة الثانية . وكان أساس كل هذه المبادىء الإسلامية الخالصة هو الترهيب والترغيب ، الخوف من النار والطمع فى الجنة ، العقاب والثواب.

لقد كانت حياة الصحابة حياة الخوف والرجاء ، حياة التهجد والبكاء ، استمعوا إلى القرآن خاشعين متصدعين ، وكانوا مزيجا من السادة والعبيد ، ومن الأغنياء والفقراء ، ولكن كان يجمعهم هدف واحد ، ومظهر نفسى واحد ، هو قراءة القرآن بحزن وخوف . بل كان الصحابة هم رهبان الليل ، وفرسان النهار ، يدرسون القرآن بتأمل وتفكر وتدبر بالليل ، ولكنهم لم يكونوا كرهبان النصارى . فليس من سنة الإسلام تعذيب النفس وإهمال الأسرة وعدم السعى . خلاصة القول إذن أن الحياة الروحية فى عهد الصحابة كانت تتسم بالزهد المعتدل القائم على الكتاب والسنة . ولقد كان الصحابة أنفسهم نماذج صادقة للحياة الروحية التى كان يحياها زهاد المسلمين وصوفية الإسلام السنيين . فعلينا إذن تتبع المظاهر النفسية لحياة الزهد والتصوف عند الصحابة واحداً بعد الآخر .

## أولا : أبو بكر الصديق

اعتبر الصوفية من أهل السنة مجموعة الصحابة أصلا من أصول تصوفهم . فرآهم بعالجون حياة كل منهم من زاوية الزهد والتصوف فيقول أبو بكر الواسطى الصوفى المشهور : « إن أول لسان الصوفية ظهرت فى هذه الأمة على لسان أبى بكر إشارة ، فاستخرج منها أهل الفهم لطائف توسوس فيها العقلاء » . والسبب فى أن الصديق الأول للرسول هو أول لسان الصوفية ، هو أنه حين خرج من جميع ملكه

وزهد فى ماله قال له النبى الأعظم : « أيش خلفت لعيالك ؟ ! » قال أبو بكر « الله ورسوله » . وهذه الإجابة القلبية النفسية الروحية الطاهرة إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أنها إشارة جليلة لأهل التوحيد فى حقائق التفريد[١] . فقد وفى الصديق بتمام الصدق ، فلم يمسك سوى المحبوب عنده وهو الله ورسوله ، وذلك بالتأكيد تصوف وروحانية فى أعلى مراتبها وأسمى معانيها ، وأنبل مظاهرها النفسية عند الصديق وعند الرسول .

بل كان أبو بكر إذا أكل طعاما فيه شبهة ، أى ليس من باب حلال ، ثم علم به استقاءه من بطنه قائلا : اللهم لا تؤاخذنى بما شربته العروق وخالط الامعاء ».[٢] وفى رواية أخرى أنه كان يقول : «والله لو لم تخرج إلا مع روحى لأخرجتها».[٣] وهكذا يتبين لنا الأثر النفسى للخوف من الحرام ومظهره الخاص عند أبى بكر حين يحاول التخلص تماما من كل ما دخل بطنه من أكل فيه شبهة ، وسوف يكون لهذا الموقف أثرها عند الصوفية المسلمين وبخاصة الحارث المحاسبى شيخ صوفية بغداد . وكان يغلب على أبى بكر الخوف والحزن حتى كان يشم من فمه رائحة الكبد المشوى .

ولقد كانت حياة أبى بكر كلها تسير على نهج القرآن متأثراً بآياته ، فنراه يختار من بين آيات القرآن ثلاث آيات نلمح فيها معظم تعاليم التصوف . فقد روى عنه أنه قال : « ثلاث آيات من كتاب الله اشتغلت بها عما سواها ، إحداها قوله : « وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٦٨ — ١٦٩ .
(٢) الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ١٥ ، ط القاهرة
(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧١ .

لفضله . فعلمت أنه إن أرادنى بخير لم يقدر أحد أن يرفع عنى غيره ، وإن أرادنى بشر لم يقدر أحد أن يصرف غيره » ، وهكذا يؤمن أبو بكر بالقدر خيره وشره ، حلوه ومره ، وهو أصل من أصول العقائد الإيمانية التى غرسها الرسول الأمين فى صحابته . والآية الثانية قوله . « أذكرونى أذكركم » فاشتغلت بذكر الله عن كل مذكور سوى الله . وهذا الأمر هو أساس الطريق الصوفى كله ، بل هو أفضل ما فى التصوف مصداقا لقوله تعالى « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » . أما الآية الثالثة فقوله « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » فوالله ما هممت برزق منذ قرأت هذه الآية ، وهـذا القول داخل فى مقام التوكل . وبهذه الآيات الثلاث لخص لنا أبو بكر الصديق التصوف السنى الذى يؤكده ما حكاه أبو القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية قائلا : « إن أشرف كلمة فى التوحيد قول أبى بكر : سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته (١) » . وتفسير هذه العبارة كما يقول القشيرى صاحب الرسالة هو أن أبا بكر الصديق لا يقصد أنه لا يعرف الله . بل العجز عن معرفة الله عند المحققين هو عجز عن الوجود دون المعدوم ، وذلك مثل المقعد فهو عاجز عن قعوده ، إذ ليس له كسب ولا فعل ، والقعود موجود فيه . وكذلك العارف المؤمن الموحد لله عاجز عن معرفته ، والمعرفة موجودة فيه بأنها ضرورية (٢) . وأضيف إلى هذا التفسير أن قول أبى بكر يعتبر من أسمى أنواع المعرفة المتصلة بقضية التوحيد الصوفية . فالعارف الموحد الحقيقى لله هو العاجز عن إقامة الدليل والبرهان على وجود الله ، فالله فوق التعريف وفوق الحد والبرهان ، والعقل عاجز وقاصر عن معرفته بأدلة

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧١-١٧٢

(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٣٦

منطقية ، فيقتضى إذن معرفة الله معرفة ضرورية يقينية ، أى معرفة قلبية شهودية ذوقية كشفية ، فهى معرفة إيمانية مباشرة ، معرفة صوفية إلهامية .

وقد أورد أبو نعيم الأصبهانى تفسيراً روحانياً لأبى بكر اختص به عن سائر أصحاب الرسول ، هذا التفسير يتعلق بآيتين من آيات القرآن ، وهو موقف يختص به الصوفية دون الفقهاء ، من حيث أن الصوفية يهتمون بالتأويل الباطنى للقرآن ، بينما تمسك الفقهاء بظاهر النص . فقد قال أبو بكر لأصحابه «ماتقولون فى هاتين الآيتين ؟ » « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا » و « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم »قالوا : ربنا الله ثم استقاموا ؛ فلم يذنبوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم بخطيئة . قال : لقد حملتموها على غير المحمل ، ثم قال : قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلم يلتفتوا إلى إله غيره ، ولم يلبسوا إيمانهم بشرك (١) .

## ثانياً : عمر بن الخطاب :

عرف عن الخليفة الثانى أنه أساس الزهد والتصوف القائم على العلم اللدنى والذوق فعلى الرغم من أنه إذا تكلم أسمع ، وإذا مشى أسرع ، وإذا ضرب أوجع لأنه كان شديداً فى الحق فسمى بالفاروق ، فإنه مع ذلك كان الناسك حقا من حيث أنه كان يعيش عيشة تقشف لا مثيل لها بين الصحابة والخلفاء .

وكان لعمر بن الخطاب مقام معلوم عند أهل التصوف ، وقد احتلت تلك الصورة الصوفية عندهم مكانة حياة الرجل الزاهد حقا . فاعتبروه صاحب المقام الثابت المأنوق ، أعلن الله تعالى به دعوة الصادق المصدوق ،وفرق به بين الفصل والهزل . كان للحق مائلا ، وبالحق صائلا ، وللأثقال حاملا ، ولم يخف دون الله

---

(١) أبو نعيم . الحلية حـ١ ص ٣٠

طائلا(١) . بل كان لأهل الحقائق أسوة وتعلق بعمر ، وذلك لمعانى خص بها من ذلك :

١ - لبس المرقعة .

٢ - الخشونة وترك الشهوات واجتناب الشبهات .

٣ - إظهار الكرامات.

٤ - قلة المبالاة من لائمة الخلق عند انتصاب الحق ومحق الباطل .

٥ - مساواة الأقارب والأباعد فى الحقوق .

٦ - التمسك بالأشد من الطاعات واجتناب ذلك (٢) .

فقد قيل أن عمراً خطب الناس وهو خليفة ، عليه إزار فيه ثنتا عشر رقعة ، وفى رواية عن أنس أنه كان بين كتفى عمر ثلاث رقاع . وقد عبرت عن ذلك حفصة ابنة عمر حيث قالت لأبيها : ياأمير المؤمنين لو اكتسيت ثوبا هو ألين من ثوبك ، وأكلت طعاما هو أطيب من طعامك ، فقد وسع الله من الرزق وأكثر من الخير . ولكن أمير المؤمنين لم يوافقها على ذلك ، بل عبر عن تمسكه بهذه الحياة أسوة بالرسول وصحبه أبى بكر ، عما يصح أن يكون مثالا للصوفية يحتذونه . فقال لها : إنى سأخاصمك إلى نفسك ، أما كان تذكرين ماكان رسول الله يلقى من شدة العيش ، وكذلك أبو بكر . فما زال يذكرها حتى أبكاها

---

(١) أبو نعيم : الحلية ﺣ١ ص ٣٨

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٤

فقال لها : أما والله لأشاركنها فى مثل عيشها الشديد لعلى أدرك عيشها الرخى(١).
فهذا ما اختص به عمر من لبس المرقعة والخشونة وترك الشهوات والشبهات .

أما إظهار الكرامات ، فقد ذكر عنه أنه كان يخطب فصاح قائلا فى وسط خطبته : يا سارية الجبل ، وسارية فى عسكر على باب نهاوند ، فسمع صوت عمر وأخذ نحو الجبل وظفر بالعدو . وقيل لسارية: كيف علمت ذلك ؟ فقال : سمعت صوت عمر يقول: ياسارية الجبل الجبل(٢) .

وقد روى عن عمر أيضا أنه قال : « ما ابتليت ببلية إلا كان لله على فيها أربع نعم : إذ لم تكن فى دينى ، وإذ لم تكن أعظم منها ، وإذ لم أحرم الرضا فيها ، وأن أرجو الثواب عليها» . وقال عمر : لو كان الصبر والشكر بعيرين ، لم أبالى أيهما ركبت (٣) . ومعنى هذا القول أن البلاء والنعمة عنده سيان ، فلا فرق أن يصبر على ما ابتلاه الله به ، أو أن يشكره على ما أعطاه وحباه ، فهذا ما خص به عمر من قلة المبالاة والرضا ، إلا فيما يتصل بالدين وإظهار الحق .

ويلخص لنا الخليفة الثانى الطريق الصوفى السنى الذى يقوم على الشريعة ، فى أربعة أمور أساسية:أولها ــ أداء فرائض الله تعالى . والثانى ــ اجتناب محارم الله . والثالث ــ الأمر المعروف ابتغاء ثواب الله والرابع ــ النهى عن المنكر

---

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ١ ص١٠٨
(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٣
(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٣ ــ ١٧٥

اتقاء غضب الله (١) . وهكذا تتسم الحياة الروحية عند عمر بن الخطاب بالتمسك بما فرضه الله خوفا من غضب الله وعقابه ، وطمعا فى ثوابه وجنته .

ونختم هذا الجزء من حياة وأقوال عمر بذكر عبارة له يصف فيها قوما بصفات هى أقرب ما تكون من سمات الصوفية ، حيث يقول : «إن لله عباداً يميتون الباطل بهجره ، ويحيون الحق بذكره ، رغبوا فرغبوا ، ورهبوا فرهبوا ، خافوا فلا يأمنون ، أبصروا من اليقين ما لم يعاينوه فخلطوه بما لم يزايلوه ، أخلصهم الخوف فكانوا يهجرون ما ينقطع عنهم لما يبقى لهم ، الحياة عليهم نعمة ، والموت لهم كرامة ، فزوجوا الحور العين ، وأخدموا الولدان المخلدين (٢)» .

## ثالثا : عثمان بن عفان :

ومن العجب أيضا أن يوضع عثمان بن عفان فى صورة صوفى ، ولكن صوفية أهل السنة تولوا الجميع . فقالوا عنه « ثالث القوم القانت ذو النورين ، والخائف ذو الهجرتين ، والمصلى إلى القبلتين غالب أحواله الكرم والحياء ، والحذر والرجاء ، حظه من النهار الجود والصيام ، ومن الليل السجود والقيام ، مبشر بالبلوى ، ومنعم بالنجوى . وكان لعثمان شيئان ليس لأبى بكر وعمر مثلهما ، صبره على نفسه حتى قتل مظلوما ، وجمعه الناس على المصحف (٣) » . وقد سمى بذى النورين

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٣ - ١٧٥

(٢) أبو نعيم : الحلية حـ١ ص ٥٥

(٣) المصدر السابق : ص ٥٥ـــ٥٨

لجمعه بين بنتي رسول الله رقية ثم أم كلثوم (١) .

وقد أعتبره الصوفية فيما بعد ، مختصا بالتمكين . والتمكين من أعلى مراتب المتحققين . ومما يدل على تخصيصه بذلك وبالثبات والاستقامة أيضا ما روى عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه ، ولم يأذن لأحد بالقتال ، ولا وضع المصحف من حجره إلى أن قتل ، وسال الدم على المصحف وتلطخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية « فسيكفيكم الله وهو السميع العليم (٢) » . وسوف تتكرر هذه الصور مرة أخرى عند صوفية الإسلام ، عند شهيد التصوف الأول الحسين بن منصور الحلاج ، الذى قتله الفقهاء ورجال الحكم عام ٣٠٩ هـ . فيحكى عنه أثناء تعذيبه فى يوم مصرعه أنه لم يتــأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه وعذبوه تعذيبا شديداً ، فما كان يزيد على قوله : أحد ، أحد ، بل مات وهو يتلو القرآن كما فعل عثمان . ولاشك فى أن حب الله والإيمان بوحدانيته ، ومراعاة صالح المسلمين قد ترك أثراً نفسانياً بالغا عند كل منهما ، بحيث جعلهما لايشعران بالآلام لشدة فنائهما فى الله .

وإذا كان كل صوفى روحانى لابد له أن يكون زاهداً فى المال ، أو أن يخرج عن أمواله كما فعل أبو بكر وعمر وكثير من الصحابة والتابعين والمتصوفة ، فما هو موقفنا من عثمان الخليفة الثالث وحرصه على جمع المال ؟ ! لاشك فى أن هــذه الخاصية التى كانت لعثمان ، لم تكن من أجل صالحه الخاص أو طمعاً فى أن يكنزه

---

(١) الشعرانى : الطبقات الكبرى ـ ١ ص ١٧

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٦

بل كان لخدمة الإسلام والمسلمين . فقد سئل بعض المتقدمين عن الدخول فى السعات فقال : « لا يصح إلا للأنبياء والصديقين ، والدخول فى السعة التى هى من أحوال الصديقين أن يكون داخلا فى الأشياء خارجا منها ، وأن يكون مع الأشياء بائنا عنها » . وهذا وصف عثمان بن عفان لأنه قد روى عنه قوله: « لولا أنى خشيت أن يكون فى الإسلام ثلمة أسدها بهذا المال ما جمعته (١) » . وقد تكرر مثل هذا الحادث عند الصوفية . فقد كره بشر بن الحارث الحافى أن يتكسب منصور بن عمار الواعظ من وراء وعظه ، ولكن كانت حجته فى ذلك أنه يفرق هذه الأموال على الفقراء والمحتاجين .

وعند عثمان بن عفان تتطور المعانى الروحية الحقيقية الداخلة فى التصوف كأساس له ، وهو تطور يختلف عما شاهدناه عند عمر وأبى بكر . فقد روى عن عثمان أنه قال : « وجدت الخير كله مجموعا فى أربعة :

أولها : التحبب إلى الله بالنوافل .

ثانيا : الصبر على أحكام الله .

ثالثا : الرضا بتقدير الله .

رابعا . الحياء من نظر الله (٢) » .

فجمع لنا بعبارته هذه أهم مقامات التصوف وسماته ، فتحببه إلى الله بالنوافل

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٧ — ١٧٨

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٨

إنما هو تأكيد للحديث القدسي القائل « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها . . . » . ثم ذكر لنا مقاما هاما هو مقام الصبر ، وكأنه كشف له الحجاب بأنه سوف يصاب ببلوى يصبر عليها فيكون مصيره الجنة كما بشره الرسول ، ولم يأمر المسلمين بالقتال من أجله حفاظا على وحدتهم . ولا شك فى أن الصبر يقتضى الرضا بحكم الله وتقديره ، وكل هذا لا يكون إلا على أساس الحياء من الله تعالى وحده ، فلا يشكو لغيره .

## رابعا: على بن أبى طالب :

أما على بن أبى طالب أمير المؤمنين وزينة الشباب الذى عرف باسم « ربانى الأمة » ، لم يعرف الكفر والشرك مطلقا ، ولم يشارك قريش فى أعمال الجاهلية أبداً ، بل لم يكن يعرف سوى الخير فقط . وقد تربى فى بيت النبوة الطاهر ، فاستحق أن يكون كبير عباد المسلمين وزهادها وعلمائها . وكان الإمام على يعيش حياة الفقيه العابد ، يجمع القرآن . وكان الشيخان أبو بكر وعمر يلجآن إليه فى الفتاوى والقضايا الهامة التى لم تحدث من قبل . لهذا كله فقد وضع الصوفية عليا بن أبى طالب فى المكان الأول من مشايخهم . فهو « سيد القوم ، محب المشهود ومحبوب المعبود ، باب مدينة العلم والعلوم ، ورأس المخاطبات ، ومستنبط الإشارات ، راية المهتدين ونور المطيعين وولى المتقين ، وإمام العادلين . أقدمهم إجابة وإيمانا ، وأقومهم قضية وإيقانا ، وأعظمهم حلماً وأوفرهم علماً [1] » .

---

(١) أبو نعيم . الحلية جـ١ ص ٦١ — ٦٧

وكانت أقوال على وعباراته فى العلم والمعرفة تنطوى على وجهين هامين: وجه ظاهر ووجه باطن، فقد قال الرسول فيه « أنا دار الحكمة وعلى بابها » يضاف إلى ذلك قول عبدالله بن مسعود « إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا له ظهر وبطن، وإن عليا بن أبى طالب عنده علم الظاهر والباطن (١) ».

ويترك الرسول قولا فى على يؤكد علو منزلته من ربه وحبه له، وعلو قدمه فى مقام الولاية فيقول الرسول : « إن الله تعالى عهد إلى عهداً فى على، فقلت يارب بينه لى، فقال اسمع، فقلت سمعت فقال : إن عليا راية الهدى، وإمام أوليائى، ونور من أطاعنى، وهو الكلمة التى ألزمتها المتقين، من أحبه أحبنى، ومن أبغضه أبغضنى، فبشره بذلك، فجاء على فبشرته . فقال يارسول الله أنا عبد الله وفى قبضته، فإن يعذبنى فبذنبى، وإن يتم لى الذى بشرتنى به فالله أولى بى، قال قلت: اللهم أجل قلبه وأجعل ربيعه الايمان، فقال الله : قد فعلت به ذلك. ثم إنه رفع إلى أنه سيخص من البلاء بشىء لم يخص به أحداً من أصحابى . فقلت يارب أخى وصاحبى، فقال إن هذا شىء قد سبق أنه مبتلى ومبتلى به (٢) »

ومن أقوال على ما يعتبر أساسا هاما أقام عليه الصوفية طريقهم الروحى الى الله، واستشهاده بالمسيح وداود كنماذج يحتذبها الزهاد، قول نوف البكالى: « رأيت على بن أبى طالب خرج فنظر الى النجوم فقال : يانوف أراقد أنت أم رامق ؟ قلت : بل رامق يا أمير المؤمنين . فقال . يانوف، طوبى للزاهدين فى الدنيا، الراغبين فى الآخرة . أولئك قوم اتخذوا الأرض بساطا وترابها فراشا، وماءها طيبا، والقرآن والدعاء دثاراً وشعاراً.

---

(١) أبو نعيم : الحلية ص ٧١ — ٦٧ .

(٢) المصدر السابق . ص ٦٧

قرضوا الدنيا على منهاج المسيح . يانوف إن الله تعالى أوحى إلى عيسى أن مر بنى إسرائيل أن لا يدخلوا بيتا من بيوتى إلا بقلوب طاهرة ، وأبصار خاشعة ، وأيد نقية ، فإنى لا أستجيب لأحد منهم ولأحد من خلقى عنده مظلمة . يانوف لاتكن شاعراً ولا عريفا ولا شرطيا ولا جابيا ولا عشاراً . فإن داود عليه السلام قام فى ساعة من الليل فقال : إنها ساعة لا يدعو عبد إلا استجيب له فيها ، إلا أن يكون عريفا أو شرطيا أو جابيا أو عشاراً أو صاحب كوبة(١) ، أى الطبل .

فإذا أضيف إلى قول على هذا فى صفات الزاهدين الذين يتبعون المسيح القرآنى ، حديث الرسول « من زهد فى الدنيا علمه الله تعالى بلا علم ، وهداه بلا هداية ، وجعله بصيراً وكشف عنه العمى » ، لتحقق ما يقوله كثير من الصوفية المسلمين أن الله قد وهب عليا العلم اللدنى وهو علم الباطن الذى يقذفه فى القلب بلا واسطة . فهذا إمام الصوفية وسيد الطائفة أبو القاسم الجنيد يقول فى علـى « رضوان الله على أمير المؤمنين على ، لولا أنه أشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معانى كثيرة ، ذاك إمرؤ أعطى العلم اللدنى ، والعلم اللدنى هو العلم الذى اختص به الخضر ، قال الله تعالى « وعلمناه من لدنا علماً » (٢) .

يتضح مما سبق أن أمير المؤمنين علـى له خصوصيته من بين جميع أصحاب رسول الله بمعانى جليلة ، وإشارات لطيفة ، وألفاظ مفردة ، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم وغير ذلك ، وخصال شريفة ، تعلق وتخلق بها

---

(١) أبو نعيم : الحلية جـ ١ ص ٧٩ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٢٧٩ .

أهل الحقائق من الصوفية . فمن ذلك ما سئل عنه فقيل له : « بما عرفت ربك ؟ فجاء جواب على يحقق بكل تأكيد معنى التوحيد السنى عند صوفية الإسلام حين قال : بما عرفنى نفسه، لا تشبهه صورة ، ولا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب فى بعده ، بعيد فى قربه ، فوق كل شىء ولا يقال شىء تحته ، وتحت كل شىء ولا يقال شىء فوقه ، أمام كل شىء ولايقال شىء أمامه ، داخل فى الأشياء، لا كشىء ولا من شىء ولا فى شىء ولا بشىء ، سبحان من هو هكذا ولاهكذا غيره(١) .

وقام رجل إلى على بن أبى طالب فسأله عن الإيمان فقال : الإيمان على أربع دعائم : على الصبر واليقين والعدل والجهاد . ثم وصف الصبر على عشر مقامات، وكذلك اليقين والعدل والجهاد ووصف كل واحد منها على عشر (٢) . وليت المؤرخين ذكروا لنا هذه المقامات ، فإن صح ذلك عنه ، فإنه يعتبر أول من تكلم فى الأحوال والمقامات .

وكما ترك كل صحابى ممن ذكرتهم أربع خصال تجمع الخير كله ، فكذلك روى عن على أنه قال : « الخير كله مجموع فى أربعة: الصمت والنطق والنظر والحركة . فكل نطق لا يكون فى ذكر الله فهو لغو ، وكل صمت لا يكون فى فكر فهو سهو ، وكل نظر لا يكون فى عبرة فهو غفلة ، وكل حركة لا تكون فى تعبد الله فهى فترة فرحم الله عبداً جعل نطقه ذكراً ، وصمته فكرا ، ونظره عبرة ، وحركته تعبداً، ويسلم الناس من لسانه ويده (٣) » .

---

(١ — ٢) السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٩ - ١٨٠

(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٨٠ .

وقد روى أن صاحبا لأمير المؤمنين عليه السلام يقال له همام — كان رجلا عابداً — فقال له . يا أمير المؤمنين ، صف لى المتقين حتى كأنى أنظر إليهم . فجاء جواب على ملخصا لصفات العابدين المتقين أى صفات الزاهدين والمتصوفين حيث قال : المتقون هم أهل الفضائل ، منطقهم الصواب ، وملبسهم الاقتصاد ، ومشيهم التواضع ، غضوا أبصارهم عما حرم الله عليهم ، ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم ، نزلت أنفسهم منهم فى البلاء كالذى نزلت فى الرخاء ، ولولا الأجل الذى كتب الله عليهم لم تستقر أرواحهم فى أجسادهم طرفة عين شوقا إلى الثواب ، وخوفا من العقاب عظم الخالق فى أنفسهم فصغر ما دونه فى أعينهم . قلوبهم محزونة ، وشرورهم مأمونة ، وأجسادهم نحيفة ، وحاجتهم خفيفة ، وأنفسهم عفيفة ، أرادتهم الدنيا فلم يريدوها ، وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها . أما الليل فصافون أقدامهم تالين لأجزاء القرآن ، يرتلونه ترتيلا ، يحزنون به أنفسهم ، ويستثيرون دواء دائهم ، فإذا مروا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعا ، وتطلعت نفوسهم إليها شوقا ، وظنوا أنها نصب أعينهم ، وإذا مروا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم ، وظنوا أن زفير جهنم وشهيقها فى أصول آذانهم . وأما النهار فحلماء علماء ، أبرار أتقياء ، قد براهم الخوف برى القداح (أى رقق الخوف أجسامهم كما ترقق السهام بالنحت ) ، ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى ، وما بالقوم من مرض (١)

وأضيف هنا نصا هاما للإمام على بن أبى طالب يعتبر فى صميم الزهد والتصوف . هذا النص هو على صورة وصية يقدمها لتلميذه كميل بن زياد ( قتل عام ٨٣ هـ ) .

---

(١) على بن أبى طالب : نهج البلاغة ص ٢٤١-٢٤٢ ، شرح الامام الشيخ محمد عبده

فقد أخذ على بيد تلميذه وأخرجه إلى ناحية الجبانات ، وتنفس الإمام نفسا طويلا ثم تكلم عن القلوب فقال : يا كميل بن زياد ، القلوب أوعية ، فخيرها أوعاه للعلم ، احفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة : عالم ربانى ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق ، ثم يمضى على فى تفضيل العلم على المال ، ثم يخبره أن فى قلبه علما يخشى أن يلقنه للناس ، فلا يحسنون استخدامه ولكنه لن يعدم حجج الله فى الأرض « بلى لن تخلو الأرض من قائم لله بحجة ، لكى لا تبطل حجج الله وبيناته ، أولئك هم الأقلون عدداً ، ويزرعوها فى قلوب أشباههم . هجم بهم العلم على حقيقة الأمر ، فاستلانوا ما استوعره المترفون ، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون ، صحبوا الدنيا بأبدان ، أرواحها معلقة بالمنظار الأولى ، أولئك خلفاء الله فى بلاده ، ودعاته إلى دينه ، هاه هاه ... شوقا إلى رؤيتهم واستغفر الله لى ولك . إذا شئت فقم » (١) وهكذا كان على سيد عباد المسلمين تأكيداً لقول الرسول فيه « يا على إن الله قد زينك بزينة لم يتزين العباد بزينة أحب إلى الله تعالى منها . هى زينة الأبرار عند الله عز وجل الزهد فى الدنيا (٢) » .

وقبل أن نترك هذا الجزء وننتقل إلى حياة الزهد والتصوف عند التابعين ، يجدر بنا أن نلخص موقفنا من الحياة الروحية عند الصحابة الأربعة ، وكيف كانوا قدوة لبقية الصوفية ، فنقول مع السراج الطوسى : « من ترك الدنيا كلها وخرج من جميع ما يملك وجلس على بساط الفقر والتجريد بلا علاقة ، فإمامه

---

(١) د . النشار : نشأة الفكر جـ ٣ ص ١١٢ - ١١٣

(٢) أبو نعيم : الحلية جـ ١ ص ٧٠

فيه أبو بكر . ومن أخرج بعضها وترك البعض لعياله ولصلة الرحم ، وأداء الحقوق ، فإمامه فيها عمر بن الخطاب . ومن جمع لله ، ومنع لله ، وأعطى لله ، وأنفق لله ، فإمامه فيها عثمان بن عفان ، ومن لا يحوم حول الدنيا وإن جمعت عليه من غير طلبه ، رفضها وهرب منها ، فإمامه فى ذلك على بن أبى طالب (١)

## الزهد والتصوف عند التابعين:

أولا — إن النموذج الأول الذى يقابلنا بعد الصحابة فى عهد التابعين هو شخصية « الحسن البصرى ( توفى عام ١١٠ هـ ) . ولاشك فى أن الحسن البصرى هو أول من أنهج سبيل علم التصوف ، وفتق الألسنة به ، ونطق بمعانيه وأظهر أنواره وكشف قناعه . وكان يتكلم فيه بكلام لم نسمعه من أحد من إخوانه . فقيل له : يا أبا سعيد ! إنك تتكلم فى هذا العلم بكلام لم نسمعه من أحد غيرك ، فمن أخذت هذا ؟ فقال : « حذيفة بن اليمان » ، وقد سبق الإشارة إليه فى الفصل الأول .

ولهذا كله كان قوام الحياة عنده هو الزهد فى الدنيا ، والإعراض عن جاهها ، والإقبال على الله ، والتوكل عليه ، والخوف منه . ويمثل الحسن البصرى ، دون أدنى شك ، نوعا خاصا من الحياة الروحية هو الزهد المتصف بالخوف الدائم . فقد قال فيه صاحب الحلية « حليف الخوف والحزن ، أليف الهم والشجن ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن ، الفقيه الزاهد ، المتشمر العابد ، كان لفضول الدنيا وزينتها نابذاً ، ولشهوة النفس ونخوتها واقذاً (١) .

---

(١) السراج الطوسى ، اللمع ص ١٨٢ .

(٢) أبو نعيم : الحلية حـ٢ ص ١٣١ – ١٣٢

وعلى الرغم من معاصرة الحسن البصرى لعدد كبير من الصحابة ، إلا أنه فى ميدان الزهد والتصوف ، كان متأثراً — كما قال هو — بحذيفة بن اليمان الذى خص بعلم المنافقين . وقد كان الحسن أحد المذكورين ، وكانت مجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع إخوانه واتباعه من النساك والعباد . وكان يحدث أصحابه فى خواطر القلوب وفساد الأعمال ووساوس النفوس ، وربما كان قنع بعض أصحاب الحديث رأسه ، فاختفى من ورائهم ليسمع ذلك . وكان من خيار التابعين بإحسان ، وقد لقى سبعين بدريا ورأى ثلاثمائة صحابى . وكانت أمه مولاة لأم سلمة زوج النبى . ويقال إنها ألقمته ثديها حين بكى فدر ثديها عليه . وكان كلامه يشبه بكلام رسول الله . وكان أبو قتادة العدوى يقول « عليكم بهذا الشيخ ، فوالله ما رأينا أحداً لم يصحب رسول الله أشبه بأصحاب رسول منه » وكانوا يقولون كنا نشبهه بهدى ابراهيم الخليل فى حلمه وخشوعه ووقاره وسكينته ، فكان على شمائله (١) .

ومما يؤكد رسوخ قدم الحسن فى هذا الزهد القائم على الوعظ الخلقى . أن الإمام على دخل جامع البصرة وجعل يخرج القصاص ويقول : القصص بدعة ، فانتهى إلى حلقة شاب يتكلم على جماعة ، فاستمع إليه فأعجبه كلامه فقال يافتى ، أسألك عن شيئين فإن خرجت منها تركتك تتكلم على الناس ، وإلا أخرجتك كما أخرجت أصحابك . فقال : سل ياأمير المؤمنين ، فقال : أخبرنى ماصلاح الدين ومافساده؟ فقال : صلاحه الورع ، وفساده الطمع . قال : صدقت ، تكلم فمثلك يصح أن يتكلم على الناس (٢) » .

(١) د . زكى مبارك : التصوف الاسلامى حـ٢ ص ١١

(٢) المصدر السابق : ص ١٢

وبعد أن أباح على بن أبى طالب الوعظ والكلام للحسن البصرى ، تراه يحاول التمييز بين أن يلبس الصوف كعلامة على الزهد والورع ، أو أن يكون مدعاة الكبرياء والخيلاء ، حينئذ يحدد لنا سمات التصوف السنى الحقيقى فيقول : « من لبس الصوف تواضعا لله عز وجل زاده نوراً فى بصره وقلبه ، ومن لبسه التكبر والخيلاء كور فى جهنم مع المردة » وقيل له مرة « الفقهاء يقولون كذا وكذا . فقال : وهل رأيتم فقيها قط بأعينكم ؟ . إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه عز وجل » وقوله أيضا : « المحب سكران لا يفيق إلا عند مشاهدة محبوبه (١) » .

وقد لخص الحسن البصرى بأقواله هذه كلها ، مراحل التصوف المختلفة الذى يبدأ بالتواضع وعدم الرياء إلى الزهد فى الدنيا ومداومة العبادة ، ثم أخيراً حب الله حباً يؤدى إلى السكر المفقد للوعى والشعور الذى لا يفيق منه المحب ، إلا إذا وصل إلى بغيته المنشودة وغايته السامية وهى رؤية الله ومشاهدته . وهكذا نرى لأول مرة معنى عميقا وباطنيا وروحيا لكلمة « فقيه » فى الفكر الإسلامى. فليس الفقيه هو كما يتعقد الكثيرون المتخصص فى الأحكام العملية والتشريعية الإسلامية، بل هو — كما يتصوره — إمام التابعين وشيخ الصوفية ، الذى يجمع إلى جانب علم الظاهر يتحقق فيه علم الباطن ، وهو الذى يعمق الشريعة بالحقيقة ، لابد أن يؤكد ويثبت العلم بالعبادة الدائمة والزهد فى الدنيا ، فالفقيه إذن عند الحسن البصرى هو الزاهد والصوفى . ولذا نرى أن علم التصوف أصبح كعلم مستقل له

---

(١) الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ١ ص ٢٦

قواعده ونظرياته وأفكاره يقوم فى مواجهة كل أنواع الفكر الإسلامية المختلفة إنما كتب له ذلك منذ الحسن البصرى .

وفى نهاية المطاف نقول مع السراج الطوسى فى تلخيص مذهب الحسن البصرى فى التصوف مايلى : إن أكثر ماينفع الناس من تعلم الآداب عاجلا وأوصلها آجلا، هو التفقه فى الدين ، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين ، والزهد فى الدنيا فإنه يقرب المرء من ربه ، والمعرفة بما لله على العبد يحويها كمال الايمان (١) . وكل هذه المبادىء التى تنير الطريق أمام الفقيه العابد الزاهد إلى الله ، إنما تقوم على أساس الخوف من الله ومن بطشه وعقابه، هذا الخوف الذى قد غلب على الحسن البصرى حتى لكأن النار لم تخلق إلا له وحده على حد قول الشعرانى (٢) .

وأضيف إلى ذلك كله ، أن الحسن البصرى كان يتلمس طريقه إلى الله مستعينا بالمثل الأعلى الذى وجده عند الصحابة جميعا . فلا شك فى أن هؤلاء الصحابة هم الذين « كانت الدنيا أهون على أحدهم من تراب قدميه » ، بل هم الذين يؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة » ، فيقال حينئذ « لقد رأيت أقواما يمسى أحدهم وما يجد عنده إلا قوتا ، فيقول : لا أجعل هذا كله فى بطنى ، لأجعلن بعضه لله عز وجل ، فيتصدق ببعضه ، وإن كان أحوج مما يتصدق به عليه(٣) » .

بل يمكن لنا أن نحدد بوضوح أدق وصف وأبلغه لهؤلاء الأمجاد من الصحابة فيقال

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٩٤ .

(٢) الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ١ ص ٢٥

(٣) أبو نعيم : الحليه جـ٢ ص ١٣٣ ــ ١٣٤

أنهم « ألزموا الكد والعبر ، وألطفوا التفكر ، وصبروا على مدة الأجل القصير ، عن متاع الغرور الذى إلى الفناء يصير ، ونظروا إلى عاقبة مرارتها ولم ينظروا إلى عاجلة حلاوتها » . وهكذا ألزم الصحابة أنفسهم الصبر، وأنزلوا الدنيا من أنفسهم بمنزلة الميتة التى لا يحل الشبع منها إلا فى حالة الضرورة إليها فأكلوا منهـا بقـدر ما يرد النفس ، ويبقى الروح . فقدر رأوا الدنيا نتنا وجيفة فعافوها ، وزهدوا نتنها ، وكم كانوا يعجبون من الآكل منها شبعاً ، والمتلذذ منها أشراً » . وكانوا يتساءلون فى أنفسهم عن رواد الدنيا : أما ترى هؤلاء لا يخافون من الأكل ، أما يجدون ريح النتن . ومن العجب حقاً أن نجد قوما استعجلوا الصبر، ولم يجدوا عن الدنيا مناصا ، فلم يدخل أنوفهم الريح المنتنة ، لأنهم نشأوا فى ريح الإرهاب النتن ، فلم يجدوا نتنه ، ولم يعرفوا أذاه ، فعاشوا فيه ما عاشوا ، ولم يجدوا عنه بديلا (١) » .

هنا يحق للحسن البصرى أن يقول عن نفسه حين صور لنا حياة الصحابة بكل ما فيها من سمات الزهد والتصوف الحقيقى القائم على الكتاب والسنة فيقول: « لقد أدركت أقواما ما أنا عندهم إلا لص(٢)» ولهذا نراه يكثر البكاء حزنا وخوفا ؛ حتى صار الخوف والحزن سنة للناس جميعاً ،مؤكدا ذلك بقوله فى القرآن الكريم: « والله يا ابن آدم ، لئن قرأت القرآن ، ثم آمنت به ، ليطولن فى الدنيا حزنك ، وليشتد فى الدنيا خوفك ، وليكثرن بكاؤك » .

ولاشك فى أن علة الخوف عند الحسن البصرى هو ما ذكره القرآن من مشاهد

---

(١) أبو نعيم : الحليه حـ٤ ص ١٣٧ - ١٣٨

(٢) ابن الجوزى: صفة الصفوه جـ٣ ص١٠٦

يوم القيامة . وليس هذا فحسب بل كان سببه أيضاً هو الحزن على قصر الحياة ، فدفعه ذلك إلى الخوف من الموت . فكان يجزع أشد الجزع عند رؤيته ، ولم يكن يلقاه بهدوء وثبات ، بل يراه مخيفا قاسيا . وقد أداه هذا الخوف إلى التشوف إلى الحياة الآخرة ، إلى الخلود السرمدى فى حضرة الله وفى جنانه ونعميه فنجده يصف الدار الدنيا بأنها قاتلة النفوس جميعاً ، فلا تبقى أحداً ولا تذر . فعجباً أن يتعلق بها المتعلقون ، ويفرح بها الفرحون ، وليست هى إلا وهما وسرابا (١).

ولذا كله يرى الحسن البصرى المحزون الباكى الخائف ، أن أهم خطوة فى طريق الزهد والتصوف هو تصفية النفس . وهذه التصفية تقوم على إحياء القلب وصلاحه ، والقلب هو المسيطر على الجوارح ، وهو الذى يسبب الدمعة الغاسلة للخطايا . وهنا يقول ابن الجوزى — الذى اشتهر بعدائه للصوفية — عن الحسن البصرى مادحا له : « بينما كان الحسن فى المسجد ، إذ أخذ يتنفس نفسا شديداً ، وبكى حتى أرعدت منكباه ، ثم قال : « لو أن بالقلوب حياة ، لو أن بالقلوب صلاحا ، لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة . إن ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيامة ما سمع الخلائق بيوم قط أكثر من عورة بادية ، ولا عين باكية من يوم القيامة (٢) .

حينئذ يضع الحسن البصرى لتلامذته ومريديه أصول العبادة الحقة القائمة على محاسبة النفس فيقول لهم : « إن المؤمن قوام على نفسه يحاسب نفسه لله عز وجل . وإنما خف الحساب يوم القيامة على قوم حاسبوا أنفسهم فى الدنيا وإنما شق الحساب يوم القيامة على قوم أخذوا هذا الأمر من غير محاسبة ، بل يؤكد

---

(١) د . النشار : نشأة الفكر حـ٣ ص ١٧١

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ٣ ص ١٥٦

الحسن البصرى لتلامذته أن المؤمن فى وثاق القرآن يحول بينه وبين التهلكة ، فالمؤمن أسير فى الدنيا ولكنه يسعى فى فكاك رقبته (١) .

## ثانيا : معالم الطريق الروحى بعد الحسن البصرى :

بعد أن اتضح طريق التصوف الساذج والبسيط عند إمام الصالحين الحسن البصرى ، أخذ تلامذته ومريدوه يعمقون هذا العلم الجديد . وكانت تعاليم الشيخ هى الأساس الأول عندهم ، وهى الصوة الأولى على طريق الزهد والتصوف ، هذه التعاليم هى الحزن والبكاء . الحزن على أوصاب الدنيا وأوضارها وقصرها ، والبكاء على الذنوب والمعاصى والخطايا التى غرق فيها الناس فى مجتمع البصرة . هنا لم يقف تلامذة الحسن مكتوفى الأيدى ، بل أخذوا على عاتقهم مهمة الوعظ والإرشاد متمسكين بأهم جانب فى التصوف ، وهو جانب الأخلاق والدفاع عن الدين ومبادئه ، فلم يعزلوا أنفسهم عن المجتمع كما هو حال رهبان النصارى . بل خرجوا ينذرون الناس ويشاركون فى إرساء قواعد متينة للمجتمع الإسلامى ، لا يهابون بطش السلطان ، وجمعوا الأموال لا من أجل شهواتهم ، بل من أجل خدمة الإسلام والمسلمين كما كان يفعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، ولكن كان ذلك بصورة مختلفة إلى حد ما .

فهذا هو أول تلميذ للحسن البصرى « مالك بن دينار » ( توفى عام ١٣١ هـ ) الذى كان يدخل على الحكام يعظهم ، ويقبل هداياهم ، ثم يفرقها على الفقراء ، ويعتق بها الرقيق . وكان يعاتبه فى ذلك « محمد بن واسع » التلميذ الآخر للحسن

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٢ - ٥٨

البصرى ، الذى تحرج كلية من الدخول على أمراء البصرة . حينئذ يسأل محمد بن واسع مالك بن دينار : مالك قبلت جوائز السلطان ؟ فأجابه مالك : سل جلسائى. فقالوا : يا أبابكر اشترى بها رقابا اعتقهم . فقال له محمد بن واسع : أنشدك الله ، أقلبك الساعة له ، على ما كان قبل أن يجزيك . قال : اللهم لا . قال : ترى أى شىء دخل عليك : فقال مالك لجلسائه : إنما مالك حمار ، إنما يعبد الله مثل محمد ابن واسع(١) » . وهكذا يضرب مالك بن دينار لتلامذته مثلا رائعاً فى التواضع حين فضل صديقه على نفسه .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل كان مالك بن دينار لا يخشى أمراء البصرة، فكان يدخل عليهم يعظهم ويخوفهم من عذاب النـــار ، ويفعل نفس الشىء مع أصحاب المشور والخراج ويتشدد معهم لكى يمنع أذاهم عن الناس. وكان أساس هذا الطريق الذى اختص به الصوفية والزهاد والعباد من المسلمين ، هو القرآن الذى يحملهم على ذكر الله وعدم التكالب على الدنيا . حينئذ يخاطب المسلمين قائلا : « يا حملة القرآن ، ماذا زرع القرآن فى قلوبكم ، فإن القرآن ربيع المؤمن ، كما أن الغيث ربيع الأرض ، فإن الله ينزل الغيث من السماء إلى الأرض فيصيب الحش، فتكون فيه الحبة ، فلا يمنعها نتن موضعها أن تهتز وتخضر وتحسن. فيا حملة القرآن ماذا زرع الله فى قلوبكم » (٢) .

ولما كان اهتمام مالك بن دينار مرتبطاً بالقرآن ، فإنه كان يكثر دائما من الذكر باعتباره وسيلة ناجحة فى الوعظ والإرشاد والتمسك بالمبادىء الأخلاقية

---

(١) المصدر السابق : ص ١٩٢ ، د . النشار : نشأة الفكر ج٣ ص ٢١٢ – ٢١٤

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوه ج٣ ص ١٩٧

ولهذا نراه يشير فى مواقف متعددة إلى آيات من التوراة حيث يقول : « قرأت فى التوراة ، أيها الصديقون : تنعموا بذكر الله فى الدنيا . فإنه لكم فى الدنيا نعيم، وفى الآخرة جزاء عظيم » ثم يقول على لسان التوراة : «سبحوا الله أيها الصديقون بأصوات حزينة ، يا ابن آدم :لاتعجز أن تقوم بين يدى فى صلاتك باكيا ، فإنى أنا الذى إقتربت لقلبك ، وبالغيب رأيت نورى » . وإهتمام مالك بالذكر جعله يؤكد للعلماء والعباد بأن حب الدنيا يخرج من قلب العالم حلاوة ذكر الله(١).

وهكذا كانت كل أقوال مالك بن دينار حول الذكر المرتبط بالزهد فى الدنيا والخوف من النار ، شأنه فى ذلك شأن رئيس المدرسة ،الحسن البصرى . بل كان يتكلم عن حزن القلب حين يقول : « إذا لم يكن فى القلب حزن خرب ، كما إذا لم يكن فى البيت ساكن يخرب » ، بل إن القلب إذا علقه حب الدنيا ، لم تنجح فيه الموعظة .وينقل عن عيسى بن مريم عليه السلام:« أجيعوا أنفسكم وأظمئوها، وأعروها وأنصبوها ، لعل قلوبكم أن تعرف الله عز وجل (٢) » . وهكذا يوطد مالك بن دينار طريق الزهاد والعباد بمعرفة الله فيقول أيضا « خرج أهل الدنيا من الدنيا ، ولم يذوقوا أطيب شىء فيها . قالوا : وما هو يا أبا يحى ؟ قال معرفة الله تعالى (٣) » .

ويستمر طابع الحزن والخوف من النار فى التأثير النفسى على حياة مالك بن دينار وفى أقواله وأفعاله وسلوكه . فقد زهد الجلوس مع الناس ، فلجأ إلى مصاحبة الكلاب ، فكانت تتبعه ، وكان يجالسها ويقول « هذا خير من جليس

(١) أبو نعيم : الحلية حـ٢ ص ٣٥٨ ، ٣٦٠

(٢) المصدر السابق : ص ٣٥٩ — ٣٦٠

(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ٣ ص ٢٠٤

السوء ، هذا لا يؤذيني » . بل نراه يلجأ إلى المقابر بعيداً عن ضجيج الحياة وصخبها ويخاطب أهلها : « نحن رهائن الأموات ، وهم محتسبون حتى ترد إليهم الرهائن (١) » .

أما محمد بن واسع ( توفى عام ١٢٦هـ ) التلميذ الآخر للحسن البصرى ، فكان يتحرج كلية عن الدخول على أمراء البصرة ، ولا يقبل عطاياهم وجوائزهم ، فاستحق بذلك لقب « زين القراء » من أستاذه . واشتهر بين القراء بأنه كان من الخائفين ، يخشى الذنوب ، بل كانت حياته تعتبر فى نظره — على الرغم من زهده وعبادته وتخوفه — ذنبا وخطيئة . وقد تحقق هذا كله فى سلوكه وفى علاقاته مع الأمراء ومع الناس ، فقد عرض عليه القضاء فأبى ، وغضب أمير البصرة ، ودعاه بالأحمق ، وعاش محمد بن واسع فى تواضع شأنه فى ذلك شأن عباد البصرة . فتراه يعظ إبنه حين يراه يخطر فى مشيته فيخاطبه بشدة قائلا : « ويحك أتدرى إبن من أنت ! أمك أشتريتها بمائتى درهم ، وأبوك لا أكثر فى المسلمين أمثاله (٢) » .

بل كان محمد بن واسع قليل الكلام ، يفضل الصمت ولا يعلن صومه وبكاءه بين الناس ولكنه كان يخفيهما ، كما كان يخفى عبادته . وكان هذا هو سر عدم دخوله على أمراء البصرة ليعظهم كما كان يفعل صديقه مالك بن دينار . ولذلك قال فيه مالك : « إن من القراء ، قراء ذا الوجهين : إذا لقوا الملوك، دخلوا معهم فيما هم فيه ، وإذا لقوا أهل الآخرة ، دخلوا معهم فيما هم فيه . فكونوا من قراء

---

(١) د. النشار : نشأة الفكر جـ٣ ص٢٢١

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ٣ ص ١٩٣

الرحمن . وإن محمد بن واسع من قراء الرحمن (١) » .

وإذا كان محمد بن واسع من قراء الرحمن ،فهو لا شك يسعى جاهداً فى الرحيل كل يوم إلى الآخرة مرحلة ، فيقول : « يا أخوتاه ـــ تدرون أين يذهب بى ؟ والله ـــ الذى لا إله إلا هو إلى النار أو يعفو عنى » بل كان يقول : «لو كان يوجد للذنوب ريح ما قدرتم أن تدنو منى لنتن ريحى (٢) » .

ولما كان القلب هو أساس العلاقة بين العبد والرب ، وهو الوسيلة الحقيقية للعبادة الخالصة ، حينئذ أكثر من التفتيش عن أمراض القلب وأدوائه قائلا : أربع ينتن القلب : الذنب على الذنب ،وكثرة مشافهة النساء وحديثهن ، وملاحاة الأحمق تقول له ويقول لك ، ومجالسة الموتى » . ولما سئل عن معنى مجالسة الموتى ، أجاب : بأنه مجالسة كل غنى مترف وسلطان جائر . وإذا صلح القلب صح تداوه ، وأستجاب له السامعون ، فالقلوب تتناجى . وكان يقول : « إذا أقبل العبد بقلبه إلى الله عز وجل ، أقبل الله عليه بقلوب المؤمنين (٣) » .

وهكذا نرى محمد بن واسع ـــ كغيره من الزهاد الصالحين ـــ يأخذ بالطابع العام لمدرسة الحسن البصرى ، فيحض عـــلى خشوع القلب ، وإخفاء الحزن والبكاء عن الناس ، والإبتعاد عن أهل الأهواء . بل كان يؤمن بالقضاء والقدر فلما سأله أمير البصرة عن القضاء والقدر ، أجاب قائلا : إن الله لا يسأل يوم القيامة عباده عن قضائه وقدره ، إنما يسألهم عن أعمالهم (٤) .

---

(١) النشار : نشأة الفكر جـ٣ ص ٢٢٢

(٢) أبو نعيم : الحلية جـ٢ ص٣٤٩

(٣) ابن الجوزى : صفة جـ٣ ص١٩٢

(٤) أبو نعيم : الحلية جـ٢ ص ٣٥٤

# الباب الثاني

## صوفية مدرسة بغداد

# الفصل الاول

## أبو هاشم الزاهد

## أول من لقب بالصوفى

## أولا – حياته ومنزلته

هذه أول شخصية صوفية تقابلنا فى مدرسة بغداد منذ إنشاء مدينة بغداد عاصمة للحضارة الإسلامية ومدينة السلام فى عهد المنصور سنة ١٤٥ وهى شخصية غامضة ، وهذا الغموض يرجع إلى ندرة واضطراب الأخبار الواردة عنه . فلم يشر مؤرخو طبقات الصوفية إلى جنسيته ، ولم ينص واحد منهم على عربية أبى هاشم ، ولم يذكروا أيضا إسم القبيلة التى ينتسب اليها ، كل هذا يدعونا إلى القول بأنه كان من الموالى (١) .

إلا أن الجامى قد ذكر أنه كان بالشام وهو كوفى الأصل ، وكان معاصرا لسفيان الثورى ، وأنه بنى أول خانقاه الصوفية فى الرملة . (٢) ولكن نيكلسون ينقل عن الجامى قوله عن أبى هاشم « إنه تقدمه رجال كان لهم قدم فى الزهد والورع وحسن التوكل ، وفى طريق المحبة . ولكنه أى أبا هاشم ، كان أول من تسمى بالصوفى » . ثم يقول نيكلسون : « ولعل من الخير أن نضيف إلى ماذكره الجامى عن أبى هاشم الصوفى فى العبارة التى اقتبسناها ، ذكره بعد ذلك مباشرة من أن أول خانقاه بنيت للصوفية كانت بالرملة فى فلسطين ، وأن الذى أسسها كان أميرا مسيحيا » (٣) ويبدو من هذا القول – لأول وهلة – أن أبا هاشم لم يقم ببناء أول خانقاه الصوفية فى الرملة كما يقول صاحب كتاب « الصلة بين التصوف والتشيع » الذى يؤكد أنه استند على رواية الجامى نفسه .

أما المستشرق الفرنسى « ماسينيون » فإنه يؤكد فى مقاله الذى كتبه فى دائرة

---

(١) كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٩٠ – ٢٩١ ، ط بغداد ١٩٦٣

(١) المصدر السابق : ص ٢٨٩

() نيكلسون : فى التصوف الاسلامى ص ٣

المعارف الإسلامية ما يلى « وورد لفظ الصوفى ، لقبا مفردا لأول مرة فى التاريخ فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ، إذ نعت به جابر بن حيان وهو صاحب كيمياء شيعى من أهل الكوفة ، له فى الزهد مذهب خاص ، وأبو هاشم الكوفى المتصوف المشهور »[1].

من هذا كله ، يتضح لنا أن كلمة « الصوفى » كانت قاصرة فى أول الأمر على الكوفة . وهذا القول يصدق إذا ثبت لنا - دون أدنى شك - أن أبا هاشم كان من أصل كوفى ، أو حتى أشتهر بأنه كوفى . ولكننا إذا رجعنا إلى أقدم المراجع التاريخية فى طبقات الصوفية التى بين أيدينا ، فإننا نجد بعض مؤرخى التصوف يقرر أن أبا هاشم بغدادى . فيقول الخطيب البغدادى « أبو هاشم الزاهد من قدماء زهاد بغداد ، ومن أقران أبى عبدالله البراثى »[2] . ويتفق معه فى ذلك ابن الجوزى عند ذكر للمصطفين من أهل بغداد ونراه فى كتابه يصف أبا هاشم ويجعله أول طبقة المصطفين من أهل بغداد[3] والواقع أن كلا منهما كان يعتمد فى هذه الأخبار على ابى نعيم الحافظ الأصبهانى ، بل أسند كل منهما هذا القول عنه . ولكن أبا نعيم لم يذكر فى كتابه « حلية الأولياء » أن أبا هاشم من قدماء زهاد بغداد ، بل يقول : « ومنهم أبو هاشم الزاهد كان إلى الحق وافدا ، وعن الخلق حائداً ، وفيما سوى الحق زاهدا من أقران أبى عبـــدالله بن أبى جعفر البراثى » .[4]

والذى يدعونا إلى القول بأن أبا هاشم كان يعيش فى بغداد كما يقول الخطيب

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية مادة « تصوف » جـ ٥ ص ٢٦٦ .
(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٢٩٧ ، ط القاهرة ١٩٣١
(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٧٢ ، ط الهند ١٣٥٦ هـ
(٤) أبو نعيم : الحلية جـ ١ ص ٢٢٥

البغدادى وابن الجوزى ، هو حديث حكيم بن جعفر عندما قال : « نظر أبو هاشم إلى شريك - يخرج من دار يحي بن خالد فبكى وقال « أعوذ بك من علم لا ينفع » . [١] فالقاضى الذى يقصده أبو هاشم بقوله هذا هو شريك ابن عبدالله القاضى الكوفى النخعى توفى عام ١٧٧ هـ [٢] أما الشخص الذى خرج من داره هذا القاضى ، هو « يحي بن خالد بن برمك » الذى أخرجه هارون الرشيد من السجن عندما تولى الخلافة عام ١٧٠ هـ وولاه الوزارة وقال له : « قد فوضت إليك أمر الرعية وخلعت ذلك من عنق وجعلته فى عنقك ، فول من رأيت واعزل من رأيت » [٣] فإذا علمنا أن دار الخلافة وكذا الوزارة كانت ببغداد فى العصر الذى تؤرخ له ، فإنما يدل ذلك على وجود أبى هاشم فيها هذا فيما يتعلق بإقامة أبى هاشم . يضاف إلى ذلك أن ابن الجوزى قد جعل أبا عبدالله البراثى ، الذى كان أبو هاشم من أقرانه ، ضمن المصطفين من أهل بغـــداد .

ولم يرد إسم أبى هاشم كاملا — كما قلت سابقا — ولكن ورد فى كتاب « الصـــلة بين التصوف والتشيع » أن إسمه هو « أبو هاشم عثمان بن شريك الكوفى الصوفى » [٤] . ولكن صاحبه لم يشر إلى المرجع الذى استمد منه هذا الاسم وربما كان هذا المصدر هو كتاب « كشف الظنون عن أسـامى الكتب والفنون » لمؤلفه مصطفى بن عبدالله كاتب جلبى ، المشهور بحاجى خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ [٥] .

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٥
(٢) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٧١
(٣) المصدر السابق : ١٦٠
(٤) الشيبى : الصلة بين . . ص ٢٨٩
(٥) د . عبد المحسن الحسينى : أصول التصوف ص٣ مقالة باللغة الانجليزية

ولكن على الرغم من كل هذا الغموض والاضطراب فى الروايات ، إلا أن شخصية أبى هاشم تحتاج إلى عناية خاصة فى تاريخ التصوف الإسلامى عامة ومدرسة بغداد خاصة ويرجع ذلك إلى أنه أول من لقب بالصوفى ، أو أنه أول طبقة المصطفين من أهل بغداد وإن كنا نجد ماسنيون يذكر — نقلا عن الهذانى — أن أول من سمى ببغداد باسم الصوفى هو « عبدك » الذى كان من كبار المشايخ وقدمائهم ، وكان قبل بشر بن الحارث الحافى والسرى بن المغلس السقطى [1] ، وقد توفى عبدك فى حدود سنة ٢١٠ هـ ولكن لم يرد ذكره فى كتب طبقات الصوفية ، وربما يرجع ذلك — كما يخبرنا الملطى — إلى أن عبدك كان رأس فرقة من الزنادقة الذين زعموا أن الدنيا كلها حرام محرم لا يحل الأخذ منها إلا القوت من حيث ذهب أئمة العدل ، ولا تحل الدنيا إلا بإمام عادل وإلا فهى حرام [2] . وقد يعد أيضا من الزنادقة بسبب امتناعه عن أكل اللحم كرهبان المسيحية والبرهمية . ولعل من أسباب إهمال ذكر عبدك أنه فيما يبدو من الرواية التى ذكرها الملطى عنه — أنه كان شيعيا غاليا . ونحن نعلم أن بقايا الغلاة كونوا بدء نوع من التصوف والتزهد المعروف بتزهد الزنادقة ، ويبدو فيه واضحا أثر هندى وفى أقوال عبدك .

(١) دائرة المعارف الاسلامية «مادة التصوف» جـ ٥ ص ٢٧٧

(٢) الملطى : التنبيه ص ٢٨٩

## ثانيا ـ تصوف أبي هاشم

ننتقل الآن إلى نقطة هامة تتصل بنوع الحياة الروحية وميزاتها عند أبي هاشم فنتساءل: هل كان أبو هاشم شيعياً أم سنياً ؟ لقد حاول بعض مؤرخي التصوف أن ينسبه إلى التشيع ، لمجرد أنه كان معاصراً لجابر بن حيان الذي كان معاصراً للإمام الصادق أستاذ جابر بن حيان الذي إنتحل صناعة الكيمياء المقترنة بالتصوف عند أول ظهوره[1] ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد ، بل حاول بعضهم أن ينسبه إلى القول بالحلول والاتحاد فيمالون تسميته بالصوفي بأنه كان يلبس لباساً طويلا من الصوف كفعل الرهبان ، ويرون أنه كان يقول بالحلول والاتحاد بمثل النصارى ، غير أن النصارى أضافوا الحلول والاتحاد إلى عيسى عليه السلام ، وأضافها هو إلى نفسه ، وكان متردداً بين هاتين الدعوتين ، ولم يعلم على أيهما استقر في النهاية[2] بل يقال أيضا ـ نقلا عن كتاب « أصول الديانات » ـ أنه كان أمويا وجبريا في الظاهر ، وباطنيا ودهريا في الباطن . وكان مراده من وضع هذا المذهب أن يثير الاضطراب في الإسلام . وغير ذلك من الأقوال الباطلة كطعنه كثيرا في الأئمة المعصومين[3] .

ومما يدعو إلى الدهشة أن الدكتور الشيبي قد إعتمد في إظهار هذه الآراء كلها على مؤلف متأخر حديث هو الحاج معصوم علي الذي ينقل بدوره عن مفكر شيعي هو « إبن النوبختي » صاحب كتاب « أصول الديانات » ، والنوبختي هذا متكلم مشهور من أتباع المذهب الاثنا عشري المعروف بأهميته بين الفرق الشيعية .

---

(١) الشيبي : الصلة ص ١٩٧ ـ ١٩٨

( ٢ ـ ٣ ) المصدر السابق ص ٢٩٠ .

والواقع أن هذه كلها دعاوى باطلة لا أساس لها من الصحة وأنا لا أحاول هنا الدفاع عن أبي هاشم الصوفي لمجرد أنه ينتسب إلى مدرسة بغداد الصوفية أو أنه أول طبقتها ، بل أجدني أدفع عنه كل هذه الدعاوى من واقع أقوال أبي هاشم نفسها وصبغتها المأثورة عنه ، والتي رواها بعض من أرخوا لطبقات الصوفية . فأقول مؤكدا إن أبا هاشم كان متصوفا سنيا . وقد تنبه محمد كرد علي إلى أن أول من تسمى بالصوفي من أهل السنة أبو هاشم الكوفي ، وكان من النساك يجيد الكلام وينطق بالشعر [١] .

وإني أؤكد هذا الإتجاه السني في تصوف أبي هاشم عندما تقول إن أبا هاشم لم يطق البقاء في الكوفة الشيعية فانتقل إلى الشام . وذهابه إليها يدل على أنه كان يرى الأمن في إقامته بالشام التي تناصر المذهب السني فإذا ما نظرنا إلى النص الذي سقناه من قبل على لسان الحاج معصوم على نقلا عن كتاب « أصول الديانات » والذي فيه أن أبا هاشم كان أمويا جبريا في الظاهر ، وفيه أيضا أنه كان يطعن كثيرا في الأئمة المعصومين ، وجدنا أن أبا هاشم لم يكن شيعيا ، بل كان عدوا للتشيع ، مما يؤكد أنه كان سنيا .

ننتقل الآن إلى عبارات التصوف التي توضح لنا خصائص الطريق الروحي عند الصاحب الأول للقب « صوفي » فيقول أبو هاشم : « لقلع الجبال بالإبر أيسر من إخراج الكبر من القلوب » هذه العبارة الصوفية ، والنفحة الربانية نجد لها شبيها عند إمام الصوفية « الحسن البصري » الذي يقول عندما ذكر عنده الذين يلبسون الصوف : « ما لهم تفاقدوا ، تفاقدوا ، أكنوا الكبر في قلوبهم ، وأظهروا التواضع في لبسهم ! والله لأحدهم أشد عجبا بكسائه من صاحب المطرف

(٢) المصدر السابق . ص ٢٩٠

بمطرفه » [١] هنا - فى هذا القول - فطن الحسن البصرى إلى خفايا الرياء ، كما فطن إليها بعد ذلك أبو هاشم الزاهد فإذا علمنا أن الحسن البصرى كان من التابعين المتمسكين بالكتاب والسنة ، والذى أباح له الإمام على بن أبى طالب الإستمرار فى الوعظ ، مع أنه نهى جميع الوعاظ من عقد المجالس لذلك ، بل يعتبر أبرز شخصية إسلامية فى مدرسة البصرة بل مؤسسها ، إذا علمنا هذا كله، وعلمنا أيضا أنه كان يقيم التصوف على أساس عقلى ودينى ، أدركنا أن أباهاشم فى قوله السابق كان سنيا ومن أهل السنة ولعل كان هناك إتصال بين الحسن البصرى وأبى هاشم الزاهد.

ولا يقف أمر التشابه بينهما عند هذا الحد ، بل يذكرنا أيضا قول أبى هاشم عندما رأى شريكا القاضى خارجا من دار يحيى بن خالد « أعوذ بالله من علم لا ينفع » ، يذكرنا هذا بقول الحسن البصرى عندما قيل له إن الفقهاء يقولون : كذا وكذا ، فقال : « وهل رأيتم فقيها قط ؟ ! إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، البصير فى أمر دينه ، المداوم على عبادة ربه عز وجل » [٢]

فموقف أبى هاشم من شريك القاضى يوضح جانباً هاماً من جوانب الحياة الصوفية فالعلم النافع عنده هو الزهد فى الدنيا وتجنب مجالسة الوزراء والخلفاء، ومحاربة النفس التى تشتهى السلطان ، كما هو واضح أيضا من قول الحسن البصرى الذى يؤكد أن الفقيه الحقيقى ليس هو العالم فقط ، بل هو الفقيه الصوفى الذى يعيش وفقا لتعاليم الشريعة الأخلاقية من زهد فى الدنيا ، ومداومة العبادة ، وبصر بأمور الدين ، وإدراك للمغازى الروحية التى تنطوى عليها العبادات

(١) زكى مبارك : التصوف الإسلامى جـ ١ ص ٤١ .

(٢) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة ص ٣٦ — ٣٧

التى تتصل بالجانب العملى من الطريق الصوفى .

وقول أبى هاشم الزاهد : « إن الله تعالى وسم الدنيا بالوحشة ليكون أنس المريدين به دونها ، وليقبل المطيعون إليه بالإعراض عنها فأهل المعرفة بالله فيها مستوحشون ، وإلى الآخرة مشتاقون »[١] هـذا القول نجد أثره واضحا كل الوضوح فيما أورده بعد ذلك الحارث المحاسبى فى كتابه الفذ « الرعاية لحقوق الله » حيث يقول « فهل على من كان الله عز وجل معه بالنصر والمعونة ضيم أو خذلان ؟ فهم أعز الخلائق أنفسا ، وأنورهم قلوبا ، وأغناهم به غنى ، وأطيبهم عيشا ، حزنهم فيما يسر به الناس ، وسرورهم فيما يحزن له الناس ، وطلبهم لما يهرب منه الناس ، وهربهم مما يرغب فيه غيرهم من أهل الغفلة والغرة . يستأنسون إذا استوحش الناس ، إذ كان أنسهم بالله جل وعز وحده إستكمالا لمناجاته . فعنده يضعون بثوثهم ، وإليه يضرعون فى حوائجهم ، قد اتخذوه حرزا وجنة وكهفا ، ولاذوا به دون خلقه ، وأنقطعوا اليه عز وجل عن كل قاطع يقطعهم عنه فاستوحشوا حين أستأنس الناس استيحاشا من الخلائق واستئناسا بربهم . فهذه مواريث التقوى ، لأنها أساس العمل ، وأصل الطاعة ، وهى أول منزلة العابدين وأعلاها لأن النوافل بعدها ، ولا تقبل نافلة إلا بها ومعها ، وهى التى أصبح عامة القراء ( لعله يقصد بهم هنا الفقهاء ) لها مضيعين ، وقد أمر الله جل ثناؤه فى كتابه فى آيات كثيرة بها ، وعظم قدرها ، وقدر القائمين بها وبينها النبى صلى الله عليه وسلم بسنته ، وعظم قدرها ، والعلماء من بعده إلى عصرنا هذا ( أى عصر الحارث المحاسبى »[٢] . بعد هذا كله يؤيد الحـارث المحاسبى هـــذه الأقوال

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد حـ ١٤ ص ١٩٧

(٢) الحارث المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ص ٢٨ — ٢٩ ، تحقيق د . عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور .

السالفة الذكر بشواهد من الكتاب والأحاديث النبوية والأقوال المأثورة عن الصحابة . مما يؤكد لنا أن المحاسبي كان سنيا ، وكان لآثار الرسول مساعــدا ومصاحبا ، بل كان أيضا الملهم للامام الغزالي حجة الإسلام الذي يمثل التصوف السني في أوج عظمته .

ولا يقف أثر أبي هاشم الصوفي عند الحارث المحاسبي عند هذا القول فقط بل يتعداه إلى قول آخر ألا وهو : لقلع الجبال بالإبر أيسر من إخراج الكبر من القلوب » ، نجد أثره واضحا في قول الحارث في نفس الكتاب حيث يقول: « ولقد خشيت أن لو وجد ذلك أن لا يكون سلم مما سوى ذلك مما كره الله عز وجل في ضميره ، من العجب والكبر والحسد والشماتة وسوء الظن وغيره . لأن عامة قراء ( أي الفقهاء ) زماننا مغترون مخدوعون ، نعد أنفسنا المتقشفين المتنسكين ، ولعلنا عند الله من الفاجرين الفاسقين !!! » .(١)

فهذا هو الكبر الذي لا يستطيع أن يخرجه الإنسان من قلبه كما يقول أبو هاشم حين يظن ويخدع نفسه بأنه في منزلة قرب من الله تجعله راضيا عنه ، وهو في واقع الأمر مغتر مخدوع بأنه متقشف متنسك ، بل هو فاجر فاسق لا يخلو من الذنوب جميعا ، ذنوب الجــوارح وذنوب الضمير من كبر وحسد وشماتة وسوء ظن وعجب ورياء وغير ذلك . وهكذا نجد تشابها واضحا بين كل من أبي هاشم الزاهد والحارث المحاسبي ، أحدهما توفي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، والآخر توفي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري سنة ٢٤٣ هـ .

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٣ ــ ٣٤

نخلص من ذلك كله أن أبا هاشم قد سبق بالحسن البصرى التابعى السنى الصدوق الذى تأثر به كما رأينا ، كما أنه لحق بإمام المتصوفة السنيين فى مدرسة بغداد ألا وهو الحارث المحاسبى الذى تأثر بأقوال أبى هاشم ، بل كان مفسرا لها وشارحا .

**الصلة بين أبى هاشم وفرقة « الملامتية »**

بقيت نقطة أخيرة فى تصوف أبى هاشم ، ولعلها نقطة هامة وجديرة بالنظر والاعتبار من حيث أنه لم يلتفت إليها أحد ممن كتبوا عن التصوف وتاريخه . وهذه النقطة الهامة تتصل بنوع جديد من الصوفية يطلق عليهم اسم « الملامتية » الذى يصدق على صوفية خراسان فى مقابل صوفية العراق .

فيقول سفيان الثورى[1] بعد أن التقى بأبى هاشم وجلس إليه : « مازلت أرائى وأنا لا أشعر حتى جالست أبا هاشم فأخذت منه ترك الرياء » .[2] وقد ذكر هذه العبارة بصورة أخرى حيث يقول سفيان الثورى : « لولا أبو هاشم ما عرفت دقائق الرياء » .[3] وهذا القول يوحى بأن أبا هاشم لم يلبس الصوف الذى كان يدل على الزهد ، وكون الرجل ناهيا عن الرياء يعنى البعد عن التظاهر بالزهد أى البعد عن لبس الصوف الذى هو مظهر الزهد الخارجى . ويؤيد ذلك ما قاله نيكلسون عن سفيان الثورى من أنه استنكر لبس الصوف وعده بدعة ، واستنكره كذلك غيره من المسلمين لأنهم أعتبروه رمزا للمسيحية وعلامة على

---

(١) هو سفيان بن سعيد الثورى وكانوا يسمونه أمير المؤمنين فى الحديث . ولد رضى الله عنه سنة سبع وتسعين وخرج من الكوفة الى البصرة سنة خمس وخمسين ومائة وتوفى رضى الله عنه بالبصرة سنة احدى وستين ومائة » طبقات الشعرانى ج ١ ص ١٧٢

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ص ١٧٢

(٢) العجيمى : الصلة ص ٢٨٩

الرياء .[١] وكان هذا من تأثير شخصية أبي هاشم الزاهد على حياة سفيان الروحية وذلك على العكس مما قاله الحاج معصوم على عند ما حاول تعليل تسمية أبي هاشم بالصوفي .

ويؤدي بنا هذا إلى مذهب الملامتية الذي كان من أشهر رجاله « حمدون القصار » الذي يعتبر مؤسسه الحقيقي ، « وأبو حفص الحداد » و « أبو عثمان الحيري » [٢] .

ويقوم مذهبهم هذا على أصلين هامين :

١ — أولهما : مقاومة النفس في كل ما يصدر عنها من أفعال وما يخطر بها من خواطر .

٢ — وثانيهما : إخفاء المظاهر التي تنم عن الحياة الروحية ، وبخاصة ما يشير منها إلى الصلة بين العبد وربه . بل الظهور بين الناس بالمظاهر التي يبدو أنها لا تتفق مع ظاهر الشرع استجلابا لملامة الناس وتأنيبهم (٣) .

وعندما يحارب الملامتية النفس التي يعدونها أعدى اعداء الإنسان ، فانما يحاربون كل مظهر من مظاهرها ينبيء عن الرياء فحرموا على أنفسهم وأتباعهم لبس « المرقعة » التي كانت شارة الصوفية وعنوان « الفقراء » ، لما ينطوي عليه لبس المرقعة من إدعاء ، وما عسى أن يجلب للابسها من مدح الناس وإعجابهم وغير ذلك مما يدخل العجب إلى نفسه(٤) . وهنا يقول صاحب كتاب (حلية الأولياء) : إن سفيان الثوري كان يرى بالعجب وطلب الشهرة كما أتهم المتصوفة بعدئذ[٤] .

(١) نيكلسون . في التصوف الاسلامي ص ٤٩
(٢،٣) د . عفيفي : التصوف الثورة ص ٢٨٠
(٤) د . عفيفي . التصوف الثورة ص ٢٨٠
(٥) الشيبي . الصلة ص ٢٩٦

وهذا يدعونى إلى التصريح بأن سفيان الثورى قال عبارته السابقة بعد أن نظر إلى نفسه وعرف خباياها فترك الرياء . ويؤيد هذه الدعوى ما أورده الشعرانى فى كتابه حيث يقول سفيان الثورى : « الزهد فى الدنيا هو قصر الأمل ، ليس بأكل الخشن ولا بلبس الغليظ والعباء » . وكان يقول كذلك « إذا رأيتم العالم يلوذ بباب السلطان فاعلموا أنه لص ، وإذا رأيتموه يلوذ بباب الأغنياء فاعلموا أنه مراء » . وهنا يقول : هذا زمان لا يأمن فيه الخامل على نفسه ، فكيف المشهور فيه » (١) .

فلما كانت هذه صفة أبى هاشم التى انتقل أثرها إلى سفيان الثورى وكل منهما قد توفى فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ، قبل ظهور الملامتية وإنتشار مذهبهم إبتداءاً من النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى ، فلقد توفى أبو حفص سنة ٢٧٠ ﻫ ، وحمدون القصار سنة ٢٧١ ﻫ ، وأبو عثمان الحيرى سنة ٢٩٨ ﻫ ، فإذا كان ذلك كذلك فانه يدعونا إلى القول بأن أبا هاشم كان أحد الذين وضعوا قواعد مذهب الملامتية . يضاف إلى ذلك قول لأبى هاشم يعتبر أصلا هاماً من أصول الملامتية وهو محاربة النفس وتأديبها حيث يقول « أخذ المرء نفسه بحسن الأدب تأديب نفسه » (٢) إلى جانب أنه كان ينظر إلى الدنيا نظر ازدراء وإحتقار حين قال : « لو أن الدنيا قصور وبساتين ، والآخرة أكواخ، لكانت الآخرة أهلا أن تؤثر على الدنيا ، لبقاء تلك ونفاد هذه » (٣) .

وأخيرا ، فالتصوف كما هو عند أبى هاشم، هو البصر بأسرار القلوب، وما

---

(١) الشعرانى : الطبقات الكبرى ـ ١ ص ٤٠

(٢) ابن الجوزى . صفة الصفوة ـ ٢ ص ١٧٣

(٣) ابو نعيم . الحلية ـ ١٠ ص ٢٢٥

يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق ، وهو العلم الذى خص به حذيفة بن اليمان من بين الصحابة . وقد خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنه كان دائما يسأله عن الشر مخافة أن يقع فيه . فكان عمر وعثمان وأكابر أصحاب الرسول يسألونه عن الفتن العامة والخاصة ويرجعون إليه فى العلم الذى خص به . فكان عمر يستكشفه عن نفسه هل يعلم فيه شيئا من النفاق فيبرأه منه . ثم يسأله عن علامات النفاق وآية المنافق فيخبر من ذلك بما يصلح ما أذن له فيه ، ويستعفى مما لا يجوز له أن يخبر به فيعذر فى ذلك[1] حينئذ خص حذيفة بن اليمان بعلم المنافقين ، وأفرد بمعرفة علم النفاق وبسرائر العلم ودقائق الفهم وخفايا اليقين من بين الصحابة .

(١) د. زكى مبارك : التصوف الإسلامى جـ ٢ ص ١٠ ، ط القاهرة ١٩٣٨

# الفصل الثاني

## منصور بن عمار

## التصوف والأخــــلاق

## منصور بن عمار

### أولا ـ حياته ومنزلته :

هذه صورة أخرى من أوائل التصوف نجدها فى مدرسة بغداد متميزة بالوعظ ، صاحب هذه الصورة هو « منصور بن عمار بن كثير ، أبو السرى السلمى الواعظ . من أهل خراسان ، وقيل من أهل البصرة ، سكن بغداد وحدث بها »[1] وقد إختلف المؤرخون فى نشأته وإقامته وأصله فيقول أبو عبد الرحمن السلمى أنه من أهل مرو ، وأصله منها ، من قرية يقال لها « داندانقان »ويقال . أنه من أهل « أبيورد » ، ويقال : إنه من أهل « بوشنج » ، أقام بالبصرة »[2] . ويقول ابن الجوزى : قيل من البصرة وأنه سكن بغداد وتوفى بها . ويتفق معه فى ذلك صاحب كتاب « نتائج الأفكار القدسية » حيث يقول : إنه مات ببغداد سنة خمس وعشرين ومائتين[3] . ويلاحظ أنه أول من أشار إلى سنة الوفاة .

وكان منصور بن عمار من أحسن الناس كلاما فى الموعظة ، وكان من حكماء المشايخ . بل كان إليه المنتهى فى بلاغة الوعظ وترقيق القلوب وتحريك الهمم ، وعظ ببغداد والشام ومصر ، وبعد صيته وإشتهر إسمه[4] . فقد ذكر ابن يونس فى تاريخه أن الليث بن سعد ( ت ١٧٥ هـ ) حضر مجلسه فأعجبه وعظه فنفذ اليه

---

(١) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧١

(٢) السلمى . طبقات الصوفية الصفوة ص ١٣٠ — ١٣١ ، تحقيق نور الدين شريبه ط مصر ١٩٥٣ .

(٣) ابن الجوزى . صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٧٣ — ١٧٤ ، ومصطفى العروسى . نتائج الأفكار القدسية جـ ١ ص ١٣٥ .

(٤) أبو عبد الله الذهبى . ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٢٠٢

ألف دينار ، وقيل إنه أقطعه خمسة عشر فدانا ، وإن ابن لهيعة أقطعه خمس فدادين[1]. بل يقال إن الليث بن سعد سمع وعظ منصور بن عمار فتأثر به وقال له: « كأنك فتت عضواً من أعضائي » وكثيراً ما كان يعقد مجالس للوعظ ، فيذكر ابن النديم أن ما أخذ عن منصور فإنما جمعه مجالس ، لم يسم ذلك كتبا فمن ذلك : مجلس في الجنين مجلس الديباج ، مجلس صفة لا بل ، مجلس السبيل ، مجلس في ذكر الموت ، مجلس في حسن الظن بالله ، مجلس في النية والدين ، مجلس في البلى ، مجلس السحاب على أهل النار ، مجلس في أنظرونا ، مجلس في الغمة ، مجلس العرض على الله عز وجل ، مجلس نقتبس من نوركم في النار ، مجلس الثغورية في الغزو ، مجلس المسحى في ذكر الموت[2] .

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى أن مقدرة منصور بن عمار في الوعظ ربما ترجع إلى أنه من أصل فارسي . فيقال إن القصاص الذين كانوا يؤثرون في عواطف الناس فيبكونهم وكان لهم أثر فعال في بعث الناس إلى الزهد وإستمالتهم إليه كانت هذه الصفة واضحة في الفرس . وهي مازالت حتى الآن ظاهرة فيهم في المساجد الشيعية في العراق وإيران ، فإن قدرة الفارسي على إستدرار الدمع تفوق قدرة العربي[3] .

وقد كره بشر بن الحارث الحافي هذا اللون من العبادة ، وربما يرجع ذلك إلى أن صوفية بغداد في القرن الثالث الهجري لم يشجعوا هذه الأساليب لأنها كانت مجالا لإظهار الرياء على حد قول نيكلسون[4] . أو ربما يرجع ذلك

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٢٦١ ط مصر ١٣٤٨ هـ

(٣) الشبيبي : الصلة ص ٣٢٨

(٤) . نيكلسون . في التصوف الإسلامي ص ٥٣

— كما أعتقد — إلى أن منصور بن عمار كان يتخذ الوعظ حرفة يتكسب من ورائها فيقال إنه قدم مصر وجلس يقص على الناس فسمع كلامه الليث ابن سعد فاستحسن قصصه وفصاحته ، وقال له : يا هذا ما الذى أقدمك إلى بلدنا؟ قال : طلبت اكتسب بها ألف دينار ، فقال له الليث فهى لك على وصين كلامك هذا الحسن ، ولا تتبذل فأقام بمصر فى جملة الليث بن سعد وفى جرايته إلى أن خرج عن مصر ، فدفع إليه الليث ألف دينار ، ودفع إليه بنو الليث أيضا ألف دينار . فخرج فسكن بغداد وتوفى بها [1] .

أما مايدل على كراهية بشر الحافى لمنصور بن عمار قول شجاع بن مخلد : « مر بى بشر بن الحارث وأنا جالس فى مجلس منصور بن عمار القاص وأنا فى آخر الناس . فمر بشر مطرقا ، فنظر إلى فمضى وهو يقول : وأنت أيضا يا أبا الفضل ؟ ! وأنت أيضا يا أبا الفضل ؟ ! » [2] .

ولكن هل كان تكسب منصور بن عمار من وراء ذلك كله مباحا من وجهة النظر الصوفية ؟ ! إذا رجعنا إلى سفيان الثورى ، فإننا نجده يحلل ذلك الكسب حيث يقول . « المال فى زماننا هذا سلاح للمؤمن » وكان يقول : « أحب لطالب العلم أن يكون فى كفاية ، فإن الآفات وألسن الناس تسرع إليه إذا إحتاج وذل » يضاف إلى ذلك قوله : « لأن أخلف عشرة آلاف دينار أحاسب عليها ، أحب من أن أحتاج إلى الناس . فإن المال كان فيما مضى يكره أما اليوم فهو ترس المؤمن يصونه عن سؤال الملوك والأغنياء » [3] . ويؤدى بنا هذا إلى القول بأن التوكل الحقيقى أصبح لا يتنافى مع التكسب، وخاصة من

(١) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد حـ ١٣ ص ٧٢

(٢) المصدر السابق ص ٧٢

(٣) الشعرانى . الطبقات الكبرى حـ ١ ص ٤١ — ٤٢

وجه حلال ومباح ، وذلك على العكس من هؤلاء الذين قضوا نحبهم وتعرضوا للموت جوعا عندما إعتمدوا فى قوتهم على ربهم الذى عنده خزائن السموات والأرض ، يرسل به اليهم تفضلا من عنده ، أو يوصله اليهم على يد أحد من عباده . وهذا فى الواقع يتنافى مع روح الإسلام الذى يحارب التواكل والخنوع والكسل وربما كان ذلك هو الذى حمل سفيان الثورى على القول بأن من رفض السؤال فات جوعا ألقى الله به فى النار » . وذلك عندما تضيق السبل بالمؤمن ولا يجد عملا يتكسب من ورائه . وهكذا نرى مظهرا آخر من مظاهر التعاليم الإسلامية الحقة التى لم تكن متأثرة ولو ببعض التعاليم المسيحية .

أما عن سبب توبة منصور بن عمار ، فقد قيل أنه وجد فى الطريق رقعة مكتوب عليها « بسم الله الرحمن الرحيم » فرفعها (إحتراما لها) فلم يجد لها موضعا ( أى يليق بها ) فأكلها فرأى فى المنام كأن قائلا قال له « فتح الله عليك باب الحكمة باحترامك لتلك الرقعة » [١] . وفى هذا تنبيه على ضرورة إحترام كل ما أضيف إلى الله تعالى من المخلوقات ، كالمساجد والصالحين ، وما يدل على أسمائه وصفاته من الحروف ، وسائر نعمه من الأطعمة وغيرها إذا وجدت مطروحة بالطريق [٢] .

وتتضح منزلة منصور بن عمار بين طبقات الصوفية ، عند رجوعنا إلى ترجمة حياته بين كتب التصوف فأبو نعيم الأصبهانى صاحب كتاب « حلية الأولياء » يذكره قبل ذى النون المصرى . وأبو عبد الرحمن السلمى يجعله فى الطبقة الأولى وترتيبه السابع عشر ، وابن الجوزى أورد ذكره بعد ترجمته لشخصيتين من

---

(١) القشيرى . الرسالة ص ١٨

(٢) مصطفى العروسى . نتائج الافكار جـ ١ ص ١٣٦

المصطفين من أهل بغداد : وما يدل على منزلته أيضـا قول على بن خشرم : «سمعت منصور بن عمار يقـول : المتـكلمون ثلاثة : الحسن بن أبى الحسن (البصرى) ، وعمر بن عبد العزيز، وعون بن عبد الله بن عتبة قال قلت : (أى على بن خشرم) وأنت الرابع (إشارة إلى منصور بن عمار) . وكان عمر بن عبد العزيز أول متكلمى أهل السنة من التابعين ، وله رسالة بليغة فى الرد على القدرية(١) وكان منصور بن عمار يريد الانتساب إلى السنـة كما سيتضح ذلك فيما بعد ، لا الإنتساب إلى الشيعة كما يزعم بعض المفكرين من أمثال ماسنيون فى مقـاله عن التصوف ، ويجعله شيخا فى التصوف للعرب الذين استوطنوا الكوفة وكانوا على مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجئة (٢) ومما يدل على منزلته أيضا قول منصور نفسه . قال لى هارون : كيف تعلمت هذا الكلام؟ قال : قلت يا أمير المؤمنين، رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى منامى ، وكأنه تفـل فى فىّ ، وقال لى : يا منصور قل ، فانطلقت بإذن الله(٣) . وهـذه فى الحقيقة عادة القوم سواء كانوا فقهاء أو متكلمين أو صوفية عندما يريدون تأييد أقوالهم وتثبيت منزلتهم فإنهم يسندون ذلك إلى رؤيا رأوها فى منامهم النبى، فيتخذون من الرسول سندا لهم وعونا .

يضاف إلى ذلك كله أن بشر بن الحارث مع ماله من منزلة عالية بين زهاد المتصوفة ، ورغم كراهته لطريقة منصور بن عمار فى الوعظ ، كان يسترشد به ويكتب اليه يسأله عن أشياء تخفى عليه . فيقـول ابراهيم بن الحسن الاصبهانى حدثنا عامر قال : كتب بشر الحافى إلى منصور بن عمار : «أكتب إلى بما من الله

(١) د. النشار : نشأة الفـكر حـ ١ ص ١٢٢

(٢) دائرة المعارف الاسلامية مادة تصوف حـ ٥ ص ٢٨٦

(٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد حـ ١٣ ص ٧٤

علينا » ، فكتب إليه منصور : « أما بعد يا أخى ! فقد أصبح بنا من نعم الله ما لا نحصيه فى كثرة ما نعصيه ، ولقد بقيت متحيرا فيها بين هذين « لا أدرى كيف أشكره لجميل ما نشر ، أو قبيح ما ستر ؟ » [١] ويؤيد ذلك قول أبى جعفر محمد الصفار من أنه رأى منصور بن عمار فى المنام فعلم بنجاته من العذاب لأنه كان يحبب الله إلى خلقه رغم ما أصاب فيه من تخليط كثير . ثم قال له . قل لبشر بن الحارث إنك لو سجدت على الجمر ما أديت شكر الله فأخبر بشر بذلك فبكى وقال كيف إذن أؤدى شكر ربى ؟ ! » [٢] ولقد قيل عن منصور إنه كان يرقق القلوب ويحرك الهمم لبلاغة وعظه ، ويؤيد ذلك قول إبنه سليم من أنه رأى أباه فى المنام فعلم منه أنه وجد خيرا عند ربه لأنه كان يحببه الى عباده . وقوله أيضا بعد أن رآه فى منامه وقد غفر له ربه وقربه وأدناه اليه حيث يقول الرب لمنصور : إنك جلست للناس يوما مجلسا فبكيتهم ، فبكى فيهم عبد من عبادى لم يبك من خشيتى قط ، فغفرت له ووهبت أهل المجلس كلهم له ، ووهبتك فيمن وهبت « له » . [٣] .

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد حـ ١٣ ص ٧٤

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٣) المصدر السابق . ص ٧٨ .

## ثانياً ـ ما أسنده منصور بن عمار من أحاديث نبوية

لقد سكن منصور بن عمار بغداد وحدث بها عن معروف أبي الخطاب صاحب واثلة بن الأسقع ( الذى أسلم على يدى الرسول ) ، وعن ليث بن سعد ، وعبدالله ابن لهيعة ، ومنكدر بن محمد بن المنكدر ، وبشير بن طلحة ، وروى عنه ابنه سليم ، وعلى بن خشرم ، ومحمد بن جعفر الدقاق ، وغيرهم . [1] ولقد اتهم فى إسناده الأحاديث وأنه كان يخلط كثيراً فيقول الذهبى عنه إن ابن عدى ساق له أحاديث تدل على أنه واه فى الحديث ، [2] بل يقول أيضا إن أبا حاتم قال عنه: ليس بالقوى ، وقال ابن عدى : منكر الحديث ، وقال العقيلى فيه تجهم ، وقال الدارقطنى : يروى عن ضعفاء أحاديث لا يتابع عليها . [3] وربما كان ذلك كله هو سبب كراهية بشر الحافى لمنصور بن عمار ، فلقد كان بشر كثير الحديث ، إلا أنه لم ينصب نفسه للرواية ، وكان يكرهها ودفن كتبه لأجل ذلك ، وكل ما سمع منه فإنما على سبيل المذاكرة . قال بشر : « لو أن رجلا كان عندى فى مثال سفيان ومعافى ثم جلس اليوم يحدث ونصب نفسه ، لانتقص عندى نقصانا شديدا » . وقال : « إنى وإن أذنت الرجل وهو يحدث ، فهو عندى قبل أن يحدث أفضل كثيراً من كان من الناس ، وإنما الحديث اليوم طرق من طلب الدنيا ولذة ، وما أدرى كيف يسلم صاحبه وكيف يسلم من يحفظه لأى شىء يحفظه » . وقال : « وإنى لأدعو الله أن يذهب به من قلبى ، ويذهب بحفظه من قلبى ، ولى كتبا كثيرة قد ذهبت وآراها توطأ فيرى بها فما آخذها ، وإنى

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ـ ١٣ ص ٧١ .

(٢) الذهبى : ميزان الاعتدال ـ ٣ ص ٢١٣ .

(٣) المصدر السابق ٢١٢

لأم بدفنها وأنا حي صحيح ، وما أكره ترك ذاك خير عندي وما هو من سلاح الآخرة ، ولا من عدد الموت » [١] وهكذا نرى شدة كراهية بشر لإسناد الأحاديث ، بل وللذين يروونها .

أما عن الاحاديث التي أسند بها منصور بن عمار ، فقد ذكر أبو نعيم الاصبهاني ثلاثة أحاديث يتفق في حديث منها مع الخطيب البغدادي ، وفي حديث آخر مع أبي عبد الرحمن السلمي ، وفي حديث ثالث مع الذهبي فيذكر أبو نعيم أن محمد بن جعفر - صاحب منصور بن عمار - قال : حدثنا ( أي منصور ) حدثنا بشير بن طلحة عن خالد بن دريك عن يعلى بن منبه أن النبي قال : « تقول جهنم للمؤمن : يامؤمن جز فقد أطفأ نورك لهبي » . وحدث بذلك أيضا سليمان بن منصور بن عمار . [٢] والحديث نفسه الذي ورد في « ميزان الاعتدال » الذهبي ليس فيه إختلاف كبير فيقول : قال سليم بن منصور بن عمار حدثني أبي حدثنا بشير بن طلحة عن خالد بن دريك عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله « تقول النار يوم القيامة جزيا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبي » . [٣]

أما الحديث الآخر الذي ورد في حلية الاولياء فهو ، قال سليمان بن منصور ابن عمار حدثني أبي حدثني معروف أبو الخطاب عن واثلة بن الاسقع قال « لما أسلمت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال « أغتسل بماء وسدر وأحلق عنك شعر الكفر » . [٤] ونفس الحديث ورد في تاريخ بغداد وليس فيه اختلاف

(١) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ح ٧ ص ٦٧ — ٧١

(٢) أبو نعيم : الحلية ح ٩ ص ٣٢٩

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ح ٣ ص ٢٠٣

(٤) أبو نعيم . الحلية ح ٩ ص ٣٢٩

كبير فيقول صاحبه : قال سليم بن منصور بن عمار حدثني أبي قال حدثني معروف الخياط أبو الخطاب قال سمعت واثلة بن الاسقع يقول « لما أسلمت أتيت النبي فأسلمت على يديه . فقال . إذهب فاحلق عنك شعر الكفر واغتسل بماء وسدر »(١)

وقد أنفرد الذهبي بذكر ثلاثة أحاديث ، أحدهم مسند عن حذيفة والآخر عن عقبة ، والثالث عن عائشة . فالحديث الاول هو ، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن حذيفة عن النبي قال « يكون لاصحابي بعدي زلة يغفر الله بسابقتهم معي ، ثم يعمل بها قوم بعدهم يكبهم الله في النار على مناخرهم » .

والحديث الآخر ، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة عن النبي قال « مشاش الطير يورث السل » .

والحديث الثالث ، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لهيعة عن أبي الاسود عن عروة عن عائشة قالت « خرج رسول الله وقد عقد عباءه بين كتفيه فلبسه أبي فقال « لو لبست غير هذا يارسول الله فقال « ويحك إنما لبست هذا لاقمع به الكبر » . (٢)

وظاهر جدا أن هذا الحديث الاخير يستن للصوفية لبس « العباءة » أو العباء وقد اتخذت بعد ذلك مصطلحا فنيا لدى الصوفية ، ومنها استمدت الخرقة . كما أن « قمع الكبر » كانت إحدى الافكار الصوفية الرئيسية ، ولعل فكرة خرق

(١) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ح ١٣ ص ٧١ — ٧٢

(٢) الذهبي . ميزان الاعتدال ح ٣ ص ٢٠٣

العوائد قد استمدت منها ، أو استخدمت لمحاربة الزهو والكبر .

والحديث الذى انفرد به الخطيب البغدادى له أهمية من نوع خاص ، أهمية تؤدى بنا إلى فكرة المهدية فى الإسلام . هذا الحديث هو ، قال سليم بن منصور ابن عمار حدثنا أبى حدثنى معروف قال حدثنى واثلة بن الاسقع[١] . قال أتيت رسول الله فمسح يده على رأسى قال معروف : ومسح واثلة يده على رأسى ، وقال أبى : ومسح معروف يده على رأسى » [٢]

ففكرة المسح هنا تؤدى بنا إلى البحث فى أصلها وما نتج عنها . فكلمة «المهدى» هى فى الواقع تعريب للفظة المسيح الموجودة فى التوراة ، فالمسيح هنا معناه الممسوح : أى أنه ذلك البطل المنقذ الذى يمسحه الإله ، والمسح فى التوراة معناه الهداية والإرسال والتأييد الربانى على حد قول الدكتور على الوردى[٣] ويؤدى بنا هذا إلى قول أحد الغلاة من الشيعة ممن دعوا إلى فكرة المهدية وهو «أبو منصور العجلى» ( المقتول سنة ١٢١ هـ ) الذى زعم فيه أنه عرج به إلى السماء ، وأن الله مسح رأسه بيده وقال له : بلغ عنى[٤] .

فالمسح إذن يعنى الهداية كما جاء فى التوراة . فهل كان يحاول منصور بن عمار أن يجعل من نفسه إماما ، وأن يكون المهدى المنتظر ؟ لا يمكننا أن نتكهن

---

(١) « كان واثلة بن الاسقع من أهل الصفة ومن سكانها ويكنى أبا قرصافة . أسلم والنبى يتجهز الى غزوة تبوك . ولما توفى رسول الله خرج واثلة الى الشام فمات بها سنة ٨٥هـ وهو ابن ٩٨ سنة» . ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ ١ ص ٢٧٩ — ٢٨١، أبو نعيم : الحلية حـ ٢ ص ٢١ — ٢٣ .

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد حـ ١٣ ص ٧٢

(٣) الشيبى . الصلة ص ١١٠

(٤) المصدر السابق : ص ١١١

بذلك أو غيره وخاصة أن الذى بدأ بالمسح هو الرسول وهو أبعد ما يكون مأمراً بالتوراة . ولا يمكن أن يكون غرض واثلة بن الأسقع من هـــذا الحديث إلا التقرب من النبى والتبرك به فقد قيل إن النبى رأى فى يد عمر ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب فى وجهه ثم قال : « ألم آتكم بهـا بيضـاء نقية ؟ والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا إتباعى »[1] وربما يرجع ذلك إلى ما دخل أسفار اليهود والنصارى من تحريف وتغيير وزيادات ونقص وتعديل حتى بعدت بعداً كبيراً عن أصلها الأول .

وحديث أخير يتفق فيه كل من أبى نعيم الاصبهانى وأبى عبد الرحمن السلمى يرويه سليم عن أبيه منصور بن عمار يصل سنده إلى جابر بن عبد الله ، وهـــو حديث طويل يقول ما معناه . إن فتى من الأنصار هو « ثعلبة بن عبد الرحمن » نظرا إلى إمرأة فكرر النظر ، فهام على وجهه وهرب بين الجبال خوفاً من النـار، أربعين يوماً فافتقده الرسول ، فأرسـل اليـه عمر بن الخطاب وسلمان الفارسى ليعودا به إليه . فعـاد الفتى الأنصارى الهارب متمنياً أن تقبض روحـــه فى الارواح ، وجسـده فى الأجساد ، قبل أن يلتقى برسول الله وهو مذنب ولكن رسول الله كما عرف عنه دائما طمأنه وأخبره بأن الله سبحانه وتعالى يغفر الذنوب والخطايا لمن تاب واستغفر ومرض ثعلبة ولم يمت حتى علم من الرسول أن الله قد غفر له ذنبه فصاح صيحة فمات »[2] .

هذه القصة الإنسانية التى تتجلى فيها كل معانى المحبـــة والصفاء من جانب

---

(١) ابن خلدون : المقدمة حـ ٣ ص ٩٩٣ .

(٢) أبو نعيم : الحليـــة حـ ٩ ص ٣٢٩ ــ ٣٣١ ، السلمى : طبقـات الصوفيـة ص ١٣١ ــ ١٣٤ .

الرسول ، إنما تعبر عن إتجاهين مختلفين في الحياة الروحية في الإسلام ، إتجاه نجده عند الرسول نفسه يصوره لنا بأنه كان أول الأمر ينكر على المسلمين الأوائل اصطناع المجاهدة وتعذيب النفس تكفيراً عن السيئات والإتجاه الآخر يتصل بهؤلاء الذين كانوا معاصرين للنبي أو قريبين من زمنه ، وعرفوا بالتكفير عن معاصيهم بنوع قاس من المجاهدات والرياضات ، متخذين من الرسول قدوة لهم بعد أن رسخت قدم الزهد في الإسلام ، وكان لابد من التوفيق بين الزهد والتعاليم الدينية من هؤلاء الصحابي الجليل « بهلول بن ذؤيب » الذي خرج إلى جبل بجوار المدينة ، ولبس لباس الشعر وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد وجعل يصيح « يا رب أنظر إلى بهلول يرسف في الأغلال » ويعترف بذنوبه . وكذلك « أبو لبابة » لما ندم على خيانة ارتكبها ، ربط نفسه إلى عمود في مسجد المدينة وبقى على هذه الحالة حتى أيقن أن الله غفر له على حد قول جولد تسيهر . [1] وهذه الأمثلة كلها تذكرنا بروح العصر الذي عاش فيه الحسن البصري ، وما تدل عليه أقواله وأقوال غيره من المسلمين الأوائل بوجه عام من أن العوامل التي دفعتهم إلى الزهد هي :

١ ـ الرعب الذي ألقاه القرآن في قلوبهم من هول يوم القيامة وعذاب النار.

٢ ـ ما استولى على نفوسهم من الغم والحزن لشعورهم بالمعاصي ، مما دعاهم إلى قضاء حياتهم في التوبة والاستغفار[2].

ومن الطبيعي أن ينتقل أثر هذه الروح إلى منصور بن عمار الواعظ الذي كان يعقد المجالس ليصف عقاب الله وما أعده للفاسقين من صنوف العذاب يوم

(١) نيكلسون . في التصوف الاسلامي ص ٤٥

(١) المصدر السابق : ص ٤٦

القيامة فيبكون بكاء مراً من خوف العذاب حتى يغشى عليهم . ويتمثل فيه أيضا الجانب الاول الذى ذكرناه عن الرسول وهو عدم القنوط من رحمة الله وحسن الظن به . فيقول منصور بن عمار : « ما أرى إساءة تكبر عن عفو الله فلا تيأس ، ولكن يجب ألا يشط بنا الغرور عن جادة الحق ، والإنحراف - ولو قليلا - عن حدود الشرع فيقول منصور « وربما أخذ الله على الصغير فلا تأمن »[1]. والجانب الآخر الذى يتمثل فى الخوف من العقاب وما يلاقيه العبد من هول يوم القيامة ، نرى هذا الجانب واضحا فى الأبيات التى أنشدها أبوبكر محمد بن خلف بن المرزبان لأبى العتاهية فى منصور بن عمار فيقول :

إن يوم الحساب يوم عسير ... ليس للظالمين فيه مجير
فاتخذ عدة لمطلع القبر وهو الصراط يا منصور[2]

---

(١) ابن قتيبة : عيون الأخبار ح ٢ ص ٣٦٩ .

(٢) الخطيب البغدادى ؛ تاريخ بغداد ح ١٣ ص ٧٦ .

## ثالثا – منصور بن عمار والمشكلات الكلامية

### ١ – مشكلة خلق القرآن :

ننتقل الآن إلى أهم مشكلة فكرية ظهرت في نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، الا وهي مشكلة القرآن ، هل هو قديم أو مخلوق . وهي المشكلة التي امتحن فيها احمد بن حنبل ، وقد صمد للعذاب وهو يردد أن القران غير مخلوق ، بينما أعلن المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والشيعة أن القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان . واستندوا في هذا إلى إنكار الصفة القديمة ، أما أهل السنة والجماعة فقد أعلنوا أن القرآن قديم (١) .

أما منصور بن عمار وهو أحد الصوفية فقد تعرض لمشكلة القرآن هل هو قديم أم مخلوق ، رداً على رسالة وصلته من بشر بن غياث المريسي (٢) . وسوف نلمح من خلال كلامه ثورة الصوفية على علم الكلام والمتكلمين . وسوف نلمح أيضا رأيا صوفيا في مسألة كلامية هامة . ولكن هذه المشكلة قد عرضت في كتب التاريخ المؤرخة للتصوف بأنحاء مختلفة . فقد وردت في « تاريخ بغـــداد » بطريقة تختلف عما وردت به في « حلية الأوليـاء » وفي « نتـائج الأفكار القدسية » .

---

(١) النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ١٤٣

(٢) « هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة ، المريسي ، الفقيه ، المتكلم وأصله من موالي زيد بن الخطاب رضي الله عنه . أخذ الفقـه عن القاضي أبي يوسف الحنـفي ، ثم اشتغل بالـكلام ، وجرد القول بخلق القرآن . . وكان مرجئا ، وإليه ينسب الطائفة المريسية من المرجئة . . توفي في ذي الحجة سنة ٢١٨ ، وقيل ٢١٩ هـ ببغداد » . ابن خلـكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٢٥١ ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط القاهرة ١٩٤٨ .

قال الخطيب البغدادى : « كتب بشر بن غياث المريسى — ويكنى أبا عبد الرحمن — إلى منصور بن عمار : بلغنى اجتماع الناس عليك ، وما حكى من العلم ، فأخبرنى عن القرآن خالق أو مخلوق . فكتب إليه منصور : بسم الله الرحمن الرحيم ، عافانا الله وإياك من كل فتنة ، فإنه إن يفعل فأعظم بها نعمة ، وإن لم يفعل فتلك أسباب الهالكة ، وليس لأحد على الله بعد المرسلين حجة . نحن نرى ( أى الصوفية ) أن الكلام فى القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب . فتعاطى السائل ماليس له ، وتكلف المجيب ما ليس عليه ، وما أعلم خالقا إلا الله ، وما دون الله مخلوق . والقرآن كلام الله ، ولو كان القرآن خالقا لم يكن للذين دعوه إلى الله شافعا ، ولا بالذين ضيعوه ما حلا ، فانته بنفسك وبالمختلفين فى القرآن إلى أسمائه التى سماه الله بها تكن من المهتدين « وذر الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون » الآية ، ولا تسم القرآن باسم من عندك فتكون من الضالين ، جعلنا الله وإياك من « الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون » [1] .

ونلمح من ثنايا هذه الإجابة الصوفية الروحية أن منصور بن عمار لا يريد أن يصف القرآن ولا أن يعطيه إسما خاصا به حيث يقول لبشر المريسى : « ولا تسم القرآن باسم من عندك فتكون من الضالين » . وهذا القول يذكرنا بمقالة هشام بن الحكم ( توفى سنة ٢٧٩ هـ ) عالم الشيعة الكبير حين يقول : « إن القرآن صفة لله ، لا يجوز أن يقال إنه مخلوق ولا إنه خالق » يضاف إلى ذلك قول أبى القاسم البلخى ( توفى سنة ٣١٧ هـ ) بأنه لاينبغى أن يقال إن القرآن مخلوق لأن القران كلام الله ، وكلام الله صفة ، والصفات لا توصف [2]

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٥ — ٧٦

(٢) النشار . نشأة الفكر جـ ١ ص ١٤٣

ومنصور بن عمـــار يقول : « إن القرآن كلام الله ولم يسمه باسم ولم يصفه بصفة » .

أما فيما يتعلق بمقالة بشر المريسي وسؤاله عن القرآن خالق أو مخلوق . فقد حكى « محمد بن شجاع » أن فرقة قالت : إن القرآن هو الخالق ، وأن فرقة قالت : هو بعضه . وحكى « زرقان » أن القائل بهذا « وكيع بن الجراح » (١) . أما سؤاله عن القرآن بأنه مخلوق ، فهو قول المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة . وبشر نفسه جرد القول بخلق القرآن وكان مرجئا وتنسب إليه الطائفة المريسية من المرجئة .

أما أبو نعيم الاصبهاني فيذكر عن منصور بن عمار أنه قال : كتب إلى بشر المريسي أعلمني ما قولكم ( أي الصوفية ) في القرآن مخلوق هو أو غير مخلوق ؟ فكان جواب منصور بن عمار هو « . والله تعالى الخالق وما دون الله مخلوق ، والقرآن كلام الله غير مخلوق ... » (٢) وهـــذا القول يذكرنا بمقالة أصحاب الحديث وأهل السنة حيث يقولون : « إن القرآن كلام الله غير مخلوق » ، وهو أيضا قول عبد الله بن سعيد بن كلاب ( توفى عام ٢٤٠ هـ ) إمام أهل السنة في عصره (٣) .

**٢ ـ مسألة العرشية والاستواء :**

ثم نناقش هنا مسألة كلامية أخرى لنرى رأى منصور بن عمار فيها ، وهي

---

(١) الاشعرى . مقالات الاسلاميين ـ ٢ ص ٢٣٤ ، تحقيق محيى الدين عبد الحميد ط ١ القاهرة ١٩٥٤

(٢) ابو نعيم . الحلية ـ ٩ ص ٣٢٦

(٣) النشار : نشأة الفكر ـ ١ ص ١٢٩ ـ ١٤٠

مسألة العرشية والاستواء . فقد قال الخطيب البغدادى : وكتب بشر المريسى أيضا إلى منصور يسأله عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » كيف استوى ؟ فكتب إليه منصور : استواؤه غير محدود ، والجواب فيه تكلف ، ومسألتك عن ذلك بدعة ، والإيمان بجملة ذلك واجب(١) . وهذه الإجابة تعيد إلى أذهاننا مقالة « مالك بن أنس » (توفى عام ١٧٩ هـ) حين قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . ويرى ابن تيمية أن مالكا يصرح بأن الاستواء ثابت معلوم ، وأن له كيفية ، ولكن الكيفية مجهولة عنا لانعلمها ، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة . وذلك على العكس من الجهمية التى لاتثبت استواء حتى تجهل كيفيته ، بل إنهم يذهبون إلى أن الاستواء مجهول وغير معلوم(٢) .

من هذه الأقوال كلها ومن قول منصور بن عمار فى مشكلة القرآن ، يتضح لنا تمسكه بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث ، بل إن مالك الذى تأثر به منصور وحذا حذوه يعتبر من أئمة السنة الحقيقيين . وعلينا أن نستكمل كلام منصور بن عمار فى مسألة العرشية والإستواء فيقول : قال الله تعالى : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منهم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله وحده » ثم استأنف الكلام فقال : « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » . فنسبهم إلى الرسوخ فى العلم بأن قالوا لما تشابه منه عليهم « آمنا به كل من عند ربنا » فهؤلاء هم الذين أغناهم الرسوخ فى العلم عن الاقتحام على السدد المضروبة دون الغيوب ،

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٧٦

(١) النشار : نشأة الفكر جـ١ ص ٢٢٦

بما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فدح اعترافهم بالعجز عن تأول ما لم يحيطوا به علما ، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم رسوخا فى العلم . فانته رحمك الله من العلم إلى حيث انتهى بك إليه ، ولا تجاوز ذلك إلى ما حظر عنك علمه فتكون من المتكلفين وتهلك مع الهالكين . والسلام عليك[1] .

لقد ثبت لنا أن منصور بن عمار بأقواله هذه جميعا - ينتسب إلى أهل السنة ولم يكن شيعيا كما قال ماسنيون . فرأيه فى القرآن هو رأى أكثر الصوفية السنيين الذين أجمعوا أن « القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة وأنه ليس بمخلوق ولا محدث ولا حدث ، وأنه متلو بألسنتنا مكتوب فى مصاحفنا ، محفوظ فى صدورنا غير حال فيها ، وأجمعوا أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض » [2] . أما عن مدحه للذين يعترفون بعجزهم عن تأول مالم يحيطوا به علما ، ونهيه عن البحث فى مسائل تؤدى إلى التهلكة مثل مسألة العرشية والإستواء ، كل ذلك يؤكد سنيته . فإن الجمهور من الصوفية السنيين عندما يناقشون مسألة الصفات مثل الإتيان والمجىء والنزول وغير ذلك ، فإنهم يقولون بأنها « صفات لله كما يليق به ولا يعبر عنها بأكثر التلاوة والرواية ويجب الإيمان بها ولا يجب البحث عنها » [3] .

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ـ ١٣ ص ٧٦

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب . . ص ١٨

(٣) المصدر السابق : ١٦٠

### رابعا — منهج منصور بن عمار فى التصوف

هل نستطيع خلال الشذرات الباقية من كلام منصور بن عمـــار أن نضع مذهباً له متكاملا فى المعرفة والأخلاق ؟ إن الأقوال التى تركها لنا حول ألفاظ هامة فى التصوف تؤسس عنده نظرية متكاملة فى المعرفة والأخلاق فمن هـــذه الألفاظ :

#### النفس ، والقلب ، والتقوى

١ — أما عن النفس : فقد أورد لنا من كتبوا عن تاريخ التصوف كثيراً من أقوال منصور بن عمار عن النفس حيث يقول : « سلامة النفس فى مخالفتها ، وبلاؤها فى متابعتها » . (١) فقد أراد بالنفس هنا ما كان معلولا من أوصاف العبد ، ومذموماً من أخلاقه وأفعاله ، كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال ، وغير ذلك من الأخلاق المذمومة . ولذلك فان معالجة الأخلاق فى ترك النفس وكسرها أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات . وكل هذا فى رأى منصور أقل مرتبة من هـذا الذى يكون شغله بربه . فيقول : « الناس رجلان : عارف بنفسه ، فشغله فى المجـــاهدة والرياضة . وعارف بربه فشغله بخدمته وعبادته ومرضاته » ، وذلك لأن معرفة النفس مرتبة لا يتم كمالها إلا بمعرفة ربه ويؤكد ذلك الخبر « من عرف نفسه عرف ربه » ، والآية « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهـوى فان الجنة هى المأوى » . فإن أول ما يلزم العبد علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها .

٢ — أما القلب : فنزل الروح على الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٣٦ .

حيث يقول منصور : قلوب العباد كلها روحانية ، فإذا دخلها الشك والخبث ، امتنع منها روحها . [١] فكأن المحبة عندهم منزلة أرفع وأسمى من منزلة المعرفة . أى أن غاية ما يصل إليه الصوفى هى محبة الرب له . ولذلك نجده يضيف الحكمة إلى القلب ، والحكمة هنا بمعنى المعرفة فيقول ، الحكمة تنطق فى قلوب العارفين بلسان التصديق ، وفى قلوب الزاهدين بلسان التفضيل ، وفى قلوب العباد بلسان التوفيق ، وفى قلوب المريدين بلسان التفكر ، وفى قلوب العلماء بلسان التذكر ، [٢] وهو هنا يعطينا تقسيما لدرجات الناس ، ولكل درجة منهم لسان خاص يتفق مع درجة كل منهم وعلى قدر منزلته من العبادة .

ويؤكد لنا هذا مرة ثانية منهج الصوفية فى المعرفة بالله فمعرفة الصوفى بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل والحس أيضا ، بل هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه ، أو هى إشراق الجانب الإلهى فى قلب الصوفى ومعنى ذلك أنه لابد من تعاون الروح والقلب ليصل الصوفى الحق إلى غايته المنشودة وهى معرفة الله إذ المحبة الإلهية وحدها - لا التعقل والنظر - فى رأى الصوفية هى الطريق الوحيد الموصل إلى تلك المعرفة . فالحب الخالص وحده ، هو الذى يظهر فيه عنصرا « الذوق » و «النزوع» ، أى الإدراك الذوقى لماهية المحبوب وهو الذى نسميه المعرفة ، والإقبال الكلى عليه وهو ما نسميه بالنزوع . [٣]

وإذا كانت القلوب محلا للمعارف كما يقول القشيرى ، فإن منصور بن عمار يجعلها أوعية لبعض مقامات التصوف مثل : الذكر والتوكل والقناعة والرضا .

---

(١) أبو النعيم . الحلية جـ ٩ ص ٣٢٧

(٢) د . القشيرى : الرسالة ص ٤٥

(٣) د . عفيفى : التصوف الثورة ص ٢٤٦

فإنه جعل قلوب العارفين أوعية الذكر ، وقلوب أهل الدنيا أوعية الطمع وقلوب الزاهدين أوعية التوكل ، وقلوب الفقراء أوعية القناعة ، وقلوب المتوكلين أوعية الرضا »[1] .

ويلاحظ هنا أنه جعل الرضا أساساً للتوكل الذى هو صفة الزاهدين . ولقد أورد كل من السراج الطوسى والكلاباذى مقام الرضا بعد مقام التوكل فيعرف السراج التوكل بأنه من أعطى شكر ، وإن منع صبر راضيا موافقاً القدر على حد قول أبى تراب النخشبى [2] . أما الطمع الذى هو صفة أهل الدنيا فليس مقاما فى التصوف ، ولكنه فساد الورع الذى هو ملاك الدين . والورع مقام شريف يأتى بعد مقام التوبة فقد قال النبى : ملاك دينكم الورع ، والورع يقتضى الزهد والتوبة .

٣ ـ أما عن التقوى : فإن التصوف هو علم التقوى وغايته المعرفة . والوسيلة إلى التقوى والمعرفة ، العلم والعمل وكلاهما شرع . فمن تصوف بلا علم ولا عمل ، ولا تفقه فى الدين كان أقرب إلى الزندقة لجهله ، مع ادعائه لعلم الباطن وهو علم المعرفة بالله . والتقوى هى رتبة بين الخوف والرجاء ، من حيث يجب أن يسيرا فى أعمال العبد وسائر نياته ، متلازمين مقترنين . فبامتزاج الخوف والرجاء فى نفس العبد ، والسير على مقتضاهما ينتج الحب لله وحسن العبودية له [3]

وقد عبر منصور عن هذا كله خير تعبير حين يقول : « أحسن لباس العبد

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٣٥

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٧٨

(٣) أبو الفيض : المدخل إلى التصوف الاسلامى ص ١١ — ٨٦

التواضع والانكسار ، وأحسن لباس العارفين التقوى ، قال الله تعالى « ولباس التقوى ذلك خير »[١] . ومعنى ذلك أن أفضل وصف يتحلى به ورداء يرتدى به التواضع والتذلل والإنقياد لطاعته تعالى ، لأن ذلك أقرب لنيل مطلوبه ومناه وحفظه من التعرض لما يخشاه ، قال تعالى « إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين » . أى يطلبون منا خوفا ورجاء[٢] .

أما قوله « وأحسن لباس العارفين » فهم الذين غلبت عليهم أحوالهم بدوام نظرهم لمولاهم ولما سبق لهم عنده مما يجريه عليهم فى دنياهم . والعارف هو من شهد الحق بالحق ، وتحلى بالأعمال مع مراقبة المتعال ، فشهد أن الامر منه وإليه فرجع فى ظاهره وباطنه إليه . ولذلك قال تعالى : « ولباس التقوى ذلك خير » فهى ( أى التقوى بمعنى العمل الصالح ) سبب لكل خير . ومن هنا قيل « العارف من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه » وهذا قول سرى السقطى . فمعرفته غلبة انفراد ربه بالأفعال على قلبه ، وورعه ملازمته لامتثال أمر ربه واجتناب نهيه فى كل حال[٣] « ولذلك قال منصور : « من اشتغل بذكر الناس انقطع عن ذكر الله تعالى» . وقال أيضا : « الناس رجلان . مفتقر إلى الله فهو فى أعلى الدرجات على لسان الشريعة والآخر لا يرى الافتقار ، لما علم من فراغ الله من الخلق والرزق والأجل والسعادة ، فهو فى افتقاره إليه واستغنائه به »[٤] . يضاف إلى

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٣٦

(٢) مصطفى العروسى : نتائج الافكار جـ ١ ص ١٣٥

(٣) العروسى : نتائج الافكار جـ ١ ص ١٣٦

(٤) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٣٤ — ١٣٥

ذلك قوله : « من جزع من مصائب الدنيا تحولت مصيبته فى دينه » أى أن من قلق منها ولم يصبر للامتحان بها فشكا لأحد من الخلق على وجه الضجر ، عندئذ تتحول مصيبته فى دينه حيث فوت على نفسه الرضا والصبر على حسب الأمر الذى كلف به . أما من صبر عليها وشكر ربه ارتفعت مرتبته عنده وعلت درجته بواسطة إحسانه تعالى جزاءا له على الصبر والرضا .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نجد لمنصور بن عمار أقوالا تمتاز برقة الوعظ الذى اشتهر به حين يقول : « سرورك بالمعصية إذا ظفرت بها شر من مباشرتك المعصية » وقوله لرجل : « أترك نهمة الدنيا تسترح من الغم، واحفظ لسانك تسترح من المعذرة » . يؤكد ذلك قوله : « إذا سخر شيطان برجل جعله ينقل إلى الناس النميمة والقاذورات ، ولو أن إبليس كان يهابه ما حمله شيئا من ذلك »[1] .

ويعبر منصور بن عمار عن طبيعة العصر الذى كان يعيش فيه أصدق تعبير، وربما كانت ظروف عصره هى التى دعته إلى عقد مجالس كثيرة الوعظ ، هذا التعبير نلمسه فى قوله الروحى لرجل عصى بعد توبته : « ما أراك رجعت عن طريق الآخرة إلا من الوحشة لقلة سالكيها » . دلالة على تفشى الأخلاق الذميمة وتكالب الناس على الحياة المادية الرخيصة . بل يؤكد ذلك قول منصور : « دخلت على المنصور أمير المؤمنين فقال لى : يامنصور عظنى وأوجز فقلت : إن من حق المنعم على المنعم عليه أن لا يجعل ما أنعم به عليه سببا لمعصيته. فقال : أحسنت وأوجزت »[2]

---

(١) الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٧١

(١) المصدر السابق : ص ٧١

**كرامات منصور بن عمار :**

وأخيرا ، هل كان لهذا الواعظ الأخلاق كرامات عملية تؤكد مواعظه الكلامية ، من حيث أن هذه الكرامات تعبر عن قربه من الله ومحبة الله له ؟ لقد قيل إنه استسقى به مرة المصريون ، فسقوا وهطلت السماء وخرج الناس فى الطين والمطر حتى صار فتنة على أهل مصر . فقالوا عنه إنه الخضر دعا فاستجيب له — فطلب منه الليث بن سعد أن يقيم عنده وأقطعه خمسة عشر فدانا ، وكذا لهيعة أقطعه خمسة فدادين وذلك لعلو منزلته عندهم وهم فقهاء مصر[1] .

وقد أورد القشيرى فى رسالته « باب الرجاء » قصة الغلام الذى دفع إليه سيده بأربعة دراهم ليشترى بها شيئا من الفواكه للمجلس ، فمر الغلام بمنصور بن عمار وهو يسأل لفقير شيئا مقابل أربع دعوات ، فأعطاه الغلام الدراهم ، فاستجاب الله لدعاء منصور حيث أعتق الغلام وأصبح حراً ، ودفع له سيده أربعة آلاف درهم ، وتاب سيده وأقلع عن شرب الخمر ، وغفر الله للغلام ولمنصور وللرجل الشريب ولندمائه[2] .

وأذكر هنا رؤيا طريفة رآها منصور تعبر عن صدق رؤيا المؤمن حيث يقول : رأيت كأنى دنوت من جحر ، فخرج على عشر نحلات فلدغتنى ، فقصصتها على أبى المثنى المعبر البصرى فقال الجد ما تقول، إعطنى شيئا قال : إن صدقت رؤياك تصلك إمرأة بعشرة آلاف ، لكل نحلة ألف . قال منصور : فقلت لأبى المثنى من أين قلت هذا ؟ قال : لأنه ليس شىء من الخلق ينتفع ببطنه من ولد آدم إلا النساء ، فإنهم ولدوا الصديقين والأنبياء ، والطير ليس فيه شىء ينتفع ببطنه إلا النحلة فلما كان من الغد وجهت إلى زبيدة بعشرة آلاف

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد حـ ١٣ ص ٧٣

(٢) القشيرى : الرسالة ص٦٤

درهم [١] . فالرؤيا فى الواقع ، هى نوع من أنواع الكرامات كرؤية الخليل ابراهيم ورؤيا يوسف الصديق .

وأخيراً ، توفى منصور بن عمار سنة ٢٢٥ هـ ، وقبره بباب حـــرب وهو بمكان ببغداد وعليه لوح منقوش فيه اسمه وإلى جانبه قبر ابنه سليم . مات بعد أن أن أكد لنا بأقواله المختلفة جانبا هاما من جوانب الحياة الروحية فى الإسلام ألا وهو الأخلاق أساس التصوف الإسلامى .

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٧٥

# الفصل الثالث

## معروف الكرخي

## التصوف والكرامات

## معروف الكرخي

### أولا — حياته ومنزلته

نصل الآن إلى شخصية هامة فى التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد ، تختلف كل الاختلاف عن سابقتيها شخصية تتحقق فيها الغاية التى ينشدها كل صوفى ، ألا وهى الحب الإلهى . ويتحقق فيها مقام الولاية ، مقام الذين « لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . فمعروف الكرخى هو « الصورة » الأولى على طريق التصوف الإسلامى عامة ، ومدرسة بغداد خاصة ، مرقوم عليها عامل « الحب » لا « الخوف » . فهو يمثل « الحب الإلهى » فى دور الإنتقال من « عامل الخوف » عند الحسن البصرى ، إلى « عامل الحب » عند البغداديين ولا ننكر أن رابعة العدوية قد سبقته فى هذا الطريق ، إذا نظرنا فقط إلى ذلك من الناحية التأريخية البحتة ، لا من ناحية الحياة الروحية وبدئها عند كل منهما .

وتتضح لنا معالم الطريق الروحى فى حياة معروف الكرخى من هـذه العبارة الوجيزة التى تركها لنا أبو نعيم الأصفهانى حين يقول : « كان معروف هو الملهوف إلى المعروف ، عن الفانى مصروف وبالباقى مشغوف ، وبالتحف محفوف وللعاف مألوف . فقد قيل إن التصرف الترقى من الأكدار ، والتوقى من الأقذار » (٢) .

هو معروف بن الفيرزان ، أبو محفوظ العابد المعروف بالكرخى ، منسوب إلى كرخ بغداد . كان أحد المشتهرين بالزهد والعزوف عن الدنيا ، يغشاه الصالحون ويتبرك بلقائه العارفون . وكان يوصف بأنه مجاب الدعوى ويحكى

---

(٢) أبو نعيم : الحلية حـ ٨ ص٣٦٠

عنه كرامات » [١] . بل يؤكد القشيري بأنه كان يستشفى بقبره ، والبغداديون أيضا يسمون قبر معروف بالترياق المجرب » [٢] . أما أبو عبد الرحمن السلمى فإنه يذكر معروف الكرخى على أنه من جملة المشايخ وقدمائهم ، والمذكورين بالورع والفتوة . كان أستاذ سرى السقطى أحد صوفية بغداد وقد صحب داود الطائى . وقبره ببغداد ظاهر ، يستشفى به ويتبرك بزيارته [٣] .

ولقد أجمع المؤرخون على أن معروف الكرخى كان من أبوين نصرانيين ، فأسلماه إلى مؤدبهم ، فقال له : إن الله ثالث ثلاثة ، فكان جوابه عليه : بل هو الله أحد ، فضربه وأسلم على يد على بن موسى الرضا ورجع إلى أبويه فأسلما [٤] . غير أن ثمة رواية أخرى تؤكد أن أباه كان صابئا من أهل نهر بان من قرى واسط وكان فى صغره يصلى بالصبيان ويعرض على أبيه الإسلام فيصيح عليه . بل لم يكن فى العراق ـ فى وقته ـ من يربى المريدين مثله ، وجميع المشايخ يعرفون فى ذلك فضله .

وهذا حجة الإسلام أبو حامد الغزالى يقول فيه « كان أحمد بن حنبل وابن معين يختلفان ويسألانه ، ولم يكن فى علم الظاهر ( أى الفقه ) مثلهما » [٥] . وهذا يؤكد لنا منزلة معـــروف الكرخى ، ليس بين الصوفية فحسب ، بل بين

---

(١) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد ـ ١٣ ص ١٩٩

(٢) القشيرى . الرسالة ص ٩

(٣) السلمى . طبقات الصوفية ص ٨٤ ــ ٨٥

(٤) ابن العماد الحنبلى . شذرات الذهب ـ ١ ص ٣٦٠ ، ط القاهرة ١٣٥٠ ، ابن الجوزى : صفة الصفوة ـ ٢ ص ١٩٧ ، القشيرى . الرسالة ص ٩

(٥) العروسى . نتائج الافكار ـ ١ ص ٧٩ .

الفقهاء أيضا . فقد قيل إن يحيى بن معين جاء هو وأحمد بن حنبل يكتبون عنده وكان عنده جزء عن ابن أبي حازم[1]. فقال يحيى: أريد أن أسأله عن مسألة . فقال له أحمد : دعه . فسأله يحيى عن سجدتى السهو . فقال له معروف : عقوبة للقلب، لم اشتغل وغفل عن الصلاة !؟ فقال له أحمد بن حنبل : هذا فى كيسك »[2] ففرق واضح بين يحيى بن معين الفقيه الذى كان ينتظر جوابا يتصل بعلم الفقه الخاص بالظاهر وعمل الجوارح ، وبين معروف الكرخي الصوفى الذى يرى أن الصلاة ليست عبارة عن حركات يؤديها المصلى بجوارحه ، ولكنها من عمل القلب حين يتجه فيها العابد إلى ربه مباشرة والصلاة فى نظر الصوفية ذكر فى القلب مستدام فى عموم الأحوال ، فسجدتا السهو كما هما عند معروف ، عقوبة للقلب لانشغاله عن ذكر الله . وهنا يحق لنا أن نستنتج أنه قد ظهر فقهان : فقه الفقهاء وهو مرتبط بالظاهر ، وفقه الصوفية وهو مرتبط بالباطن .

بل تتضح منزلة معروف أيضا من قول عبد العزيز بن منصور سمعت جدى يقول : « كنت عند أحمد بن حنبل فذكر فى مجلسه أمر معروف الكرخي ، فقال بعض من حضر هو قصير العلم . فقال الإمام أحمد : أمسك عافاك الله ! وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف » وحين قال أيضا عبد الله بن أحمد بن حنبل قلت لأبى : هل كان مع معروف الكرخي شيء من العلم ؟ فقال لى : يا بنى كان معه رأس العلم ، خشية الله تعالى »[3] . يضاف إلى ذلك كله أن سفيان بن عيينه قابل بعض أهل بغداد فسألهم عن معروف الكرخي ذلك الحبر الذى فيهم مؤكداً لهم أن أهل تلك المدينة لا يزالون بخير ما بقى فيهم

---

(1) هو هشيم بن بشير بن أبى خازم الواسطى توفى عام ١٨٣ هـ ، كان إماما من أئمة الحديث ، وتتلمذ على يديه أحمد بن حنبل ولازمه أربع سنوات .

(2) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩

(3) المصدر السابق ، ص ٢٠٠

معروف الكرخى [١] . وجاء رجل من الشام إلى معروف يسلم عليه وأخبره بأنه رأى فى المنام قائلا يقول له إذهب إلى معروف فسلم عليه ، فإنه معروف فى أهل الأرض ، معروف فى أهل السماء [٢] . حينئذ ذكره الكلاباذى ضمن رجال الصوفية ممن نطق بعلومهم ، وعبر عن مواجيدهم ، ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم قولا وفعلا بعد الصحابة رضوان الله عليهم » [٣] .

---

(١) المصدر السابق . نفس الصحيفة

(٢) أبو نعيم . الحلية جـ ٨ ص ٣٦٥

(٣) الكلاباذى . التعرف لمذهب ص ١١

### ثانيا - ما أسنده معروف من أحاديث

أسند معروف الكرخي أحاديث كثيرة عن بكر بن خنيس ، والربيع بن صبيح ، وعبد الله بن موسى ، وابن السماك ، وروى عنه خلف بن هشام البزار وزكريا بن يحيى المروزي ، ولكنه وعى العلم الكثير فشغلته الرعاية عن الرواية. ومما وقع من أسانيد حديثه ، ما اتفق فيه كل من أبي نعيم الاصبهاني ، وأبي عبد الرحمن السلمي ، والخطيب البغدادي . والحديث الذي اتفقوا عليه هو ، قال خلف بن هشام : كنت أجالس معروفا الكرخي كثيرا فكنت أسمعه يقول: اللهم إن قلوبنا ونواصينا بيديك ، لم تملكنا منها شيئا ، فإذا فعلت ذلك بهما ، فكن أنت وليها ، وأهدها إلى سواء السبيل » . قلت : يا أبا محفوظ ! أسمعك تدعو بهذا كثيرا ، هل سمعت فيه حديثا ؟ قال : نعم ، حدثنا بكر بن خنيس حدثنا سفيان الثوري عن أبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو بهذا الدعاء »(١) .

وقد انفرد الخطيب البغدادي بذكر هذا الحديث وهو ، قال معروف الكرخي حدثني الربيع بن صبيح عن الحسن عن عائشة : لو رأيت ليلة القدر ، ما سألت الله إلا العفو والعافية »(٢) .

ويذكر أبو نعيم حديثا يصل سنده إلى عائشة حين يقول معروف : حدثنا عبد الله بن موسى حدثنا عبد الأعلى بن أعين عن يحيى بن أبي كثير عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله : « الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على

---

(١) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩ ، وأبو نعيم : الحلية جـ ٨ ص ٣٦٢ ، السلمي : طبقات الصوفية ص ٧٦ - ٨٧

(٢) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩

الصفا فى الليلة الظلماء ، وأدناه أن تحب على شىء من الجور ، أو تبغض على شىء من العدل ، وهل الدين إلا الحب فى الله ، والبغض فى الله ؟ قال تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله »(١) .

ولاشك أننا نلمح من خلال هذه الأحاديث التى رواها معروف الكرخى أنها تعبر تعبيراً صادقاً عن خصائص الحياة الروحية عند معروف ، ومن أهمها فكرة القسم والدعاء الذى أساسه المحبة المتبادلة بين العبد وربه ، هذه المحبة الواضحة تماما فى الحديث الأخير .

---

(١) أبو نعيم : الحلية حـ ٨ ص ٣٦٨

## ثالثا – التصوف عند معروف الكرخي .

إن أقدم تعريف وصل إلينا عن التصوف ، هو تعريف معروف الكرخي. فلا نجد تعريفا للتصوف قبـل نهاية القرن الثاني الهجري : أي قبـل معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ . وهو ليس بتعريف لفظي ، وإنما هو تعبير عن مضمون الحالة الصوفية ، وإشارة إلى ما يعتبره معروف الكرخي مقوما لحياته الروحية ، وصفة أساسية جوهرية في هذه الحياة .

قال معروف : « التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق » (١) والحقائق هنا هي مقابل الرسوم الشرعية وليس المراد هنا الأخذ بباطن الشرع وحده دون ظاهره ، بل وجوب النظر إلى باطن الشريعة أي حقيقتها ، بالإضافة إلى القيام برسومها . والمراد باليأس مما في أيدي الخلائق الزهد فيما يملكه الناس من متاع الدنيا . فللتصوف في نظر معروف الكرخي جانبان : الزهد في الدنيا ، والنظر إلى حقيقة الدين وعدم الاكتفاء بظاهر تكاليفه (٢) .

هذا التعريف يؤدي بنا إلى نقطة هامة طالما حاول المستشرقون تأكيدها بوسائلهم المعهودة التي لا تخلو من تعنت وخروج على الحق أحيانا . فيقول نيكلسون بصدد كلامه عن الزهد والتصوف والفرق بينهما : « إن التصوف ظهر في القرن الثالث في صورة جديدة تختلف تمام الإختلاف عن سابقتها وهي ظهور نزعة الزهد في القرن الأول الهجري . هذه الصورة الجديدة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه وبما له دلالته ، أننا نجد أول تعريف التصوف في أقوال معروف الكرخي وهو من أصل مسيحي

---

(١) القشيري : الرسالة ص ١٢٧

(٢) د . عفيفي : التصوف الثورة ص ٣٩

أو مندائى ( صابئى ) فارسى كما يدل على ذلك أسم أبيــه فيروز أو فيروزان . وهذا التعريف أيضا – كما يقول نيكلسون يجعل تصوف معروف الكرخى وسيلة للمعرفة . وهذا العنصر الثيوسوفى (المتصل بالمعرفة) فى التصوف الإسلامى يعتبر عنصراً يونانيا ، وهذا ما كان يقصده نيكلسون من أنه كان هناك تيار فكرى جديد له أثره فى التصوف الإسلامى وهذا التيار الفكرى غير الإسلامى واضح كل الوضوح فى أقوال معروف [1] .

وهذا التعريف – وإن كان عنصراً ثيوسوفيا يتصل بالمعرفة – فهو أيضا رأى فى التوكل نجد له أصلا إسلاميا بحتاً فقد نسب إلى على بن الحسين حفيد على بن أبى طالب رأى فى التوكل حيث يقول : « رأيت الخير كله قد أجتمع فى قطع الطمع عما فى أيدى الناس . ومن لم يرج الناس فى شىء ورد أمره إلى الله عز وجل فى كل أموره أستجاب الله له فى كل شىء . (٢) يضاف إلى ذلك قول معروف فى التوكل : « توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك وموضـــع شكواك ، فان الناس لا ينفعونك ولا يضرونك » . (٣) وليس التوكل هنا هو الكسل والخنوع ، بل يكون شغل الإنسان دائما فى الله وفراره إليه ولقد سئل معروف عن علامة الأولياء فكان جوابه على ذلك ثلاثة أولها أن تكون همومهم لله ، والأخرى أن يكون شغلهم فى الله ، والثالثة أن يكون فرارهم إليه » . يضاف إلى ذلك ما قاله معروف : « إن الله إذا أراد بعبد خيراً ، فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الفترة والكسل » . (٤) والذى يؤكد هذا الإتجاه عند

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى ص ٤ — ٢٧ .

(٢) الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٦٤ .

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٨٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٩٠ .

معروف للصبر عن حبه للعمل ، ما رواه الحسن بن منصور من أن معروفا ذهب إلى حجام ليأخذ من شاربه وحدث أن معروفا كان يسبح ، فاستنكر الحجام هذا العمل من معروف حيث أنه لا يتهيأ أخذ الشارب ومعروف يسبح ، وهنا كان رد معروف أنه يعمل وهو لا يعمل . (١)

ولا يفوتني أن أذكر بمناسبة تعريفه التصوف جانبا هاما من جوانب التصوف طالما أشار اليه كثير ممن كتبوا عن الصوفية وطبقاتهم . هذا الجانب يوضح لنا أتصال الشريعة بالحقيقة عند معروف حين يقول قال لى بعض أصحاب داود الطائى : إياك أن تترك العمل ، فإن ذلك يقربك إلى رضا مولاك . فقلت وما ذلك العمل ؟ قال : دوام الطاعة لمولاك ، وحرمة المسلمين والنصيحة لهم » (٢) ودوام الطاعة هنا عن طريق القلب والجوارح ، إلى جانب معرفة منزلة المسلمين والشفقة عليهم ومساعدتهم فى مقاصدهم الصحيحة . وفيما قاله معروف تنبيه على الرد على من يزعم أنه إذا وصل الفقير إلى الحضرة والذكر والمناجاة مع مولاه أستغنى عن العمل . (٣) وهو ما يسمى بإسقاط التكاليف ورفضها التى تنبه إليها أبو القاسم القشيرى فصاح صيحته المدوية فى مطلع رسالته للرجوع إلى التزام الشريعة والاقتداء الدقيق بسنة الرسول . فاستجاب لدعوته الإمام الغزالى الذى أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين . أو بين الحقيقة والشريعة ، وأقام من الدين أساساً للتصوف . ويؤكد هذا الاتجاه عند معروف قوله : « إن طلب الجنة بلا عمل » ذنب من الذنوب ، وكذلك

---

(١) أبو نعيم : الحلية ــ ٨ ص ٣٦٢ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان ــ ٤ ص ٣١٦ .

(٣) العروسى : نتائج الافكار ــ ١ ص ٨٢ الهامش

انتظار الشفاعة بلا سبب هو نوع من الغرور . أما ارتجاء رحمة من لا يطاع فهو جهل وحمق » .(١) ثم قوله : « ما أكثر الصالحين ، وأقل الصادقين ».(٢) يضاف إلى ذلك قوله : « إذا أراد الله بعبد خيراً فتح الله عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل ، وإذا أراد بعبد شراً أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل » . (٣) وكان ذلك رداً على السؤال الذى وجهه إليه أحمد بن حنبل ، ما علامة رضاء الله سبحانه ؟ عندئذ قال أحمد لمعروف : حسبي وحسبك اليوم هذه الكلمات فهى جماع الهدى » (٤) ولا يفوتنى قوله : إذا عمل العالم بعلمه أستوت له قلوب المؤمنين فلا يكرهه إلا من بقلبه مرض » (٥)

وهذا ينقلنا الى الحديث عن النوافل ومنزلتها عند معروف الكرخى فنتساءل : هل وضع معروف النوافل فى مرتبة أعلى من الفرائض لأنها - فى زعم الصوفية - الوسيلة التى يتقرب بها العبد من ربه ؟ وإجابة هذا السؤال نجدها عند أبى نعيم الأصبهانى حيث يقول عبيد بن محمد الوراق : « ما رأيت معروفاً متنفلا قط ، إلا يوم جمعة ركعتين خفيفتين » . وقوله أيضا إن معروفاً مر بسقاء يقول : رحم الله من شرب ، فتقدم فشرب فسئل عن ذلك : أما كنت صائما (أى نفلا)؟ قال : بلى ، ولكنى رجوت دعاءه » (٦) فقد رأى أن دعاء هذا السقاء له إذا شرب أفضل من استمراره على صومه ، ولما رأى عليه من علامات الصلاح

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٧ .

(٣) أبو نعيم : الحلية جـ ٨ ص ٣٦١

(٤) عبد الباقى سرور : من أعلام التصوف الاسلامى ص ١٠٠

(٥) العروسى : نتائج الأفكار جـ ١ ص ٧٩

(٦) أبو نعيم . الحلية جـ ٨ ص ٣٦٥

ورجائه من استجابة دعائه . ولكن هل هناك من سند إسلامى لذلك ؟ لا شك فى أنه لا حرج فى هذا المسلك ولا سيما عند حسن المقاصد لقول الرسول: «والصائم المتطوع أمير نفسه ، إن شاء صام وإن شاء أفطر » . [١] وهذا الاتجاه الذى نجده عند معروف الكرخى يجعلنا نقول أنه كان من أصحاب الحقيقة ، وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات ، بل بالفكر وتجريد النفس من العلائق الجسمانية . وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله وهؤلاء خير فرق الآدميين . وهم غير أصحاب العادات وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة ، وأصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال . [٢] ويشير إلى أصحاب العادات قول محمد بن منصور الطوسى : رآنى معروف الكرخى ومعى ثوب فقال لى : يا محمد ما تصنع بهذا ؟ قلت : أقطعه قيصاً ، فقال أقطعه قصيراً تربح فيه ثلاث خصال : أولها اللحوق بالسنة ، والثانى يكون ثوبك نظيفاً ، والثالثة تربح خرقة [٣] وهنا نلمح إشارة معروف إلى الخرقة التى تعتبر رمزا للتصوف عامة ، والتصوف السنى خاصة ، وسوف نجد أثر هذا بوضوح عند أبى بكر الشبلى الذى يمتد أثره إلى جعفر الخلدى

(١) البروسى : نتائج الافكار حـ ١ ص ٨٣

(٢) فخر الدين الرازى . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٤

(٣) أبو نعيم . الحليه حـ ٨ ص ٣٦٤

## رابعاً ـ الحب والولاية والكرامة

وقف الحسن البصري بين الناس واعظاً فقال بلسان الله « إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت نعيمه ولذته في ذكري فإذا جعلت نعيمه في ذكري عشقني وعشقته . فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب بيني وبينه وصرت معالماً بين عينيه لا يسهو إذا سها الناس ... أولئك الأبطال حقاً ، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم فصرفت ذلك عنهم » (١) .

بهذا الأسلوب وبهذا المنهج وصل معروف الكرخي الحب بالولاية وجعل منها شيئاً واحداً قربه الله وأدناه ، فأظهر على يديه كثيراً من الكرامات تأيد بها ولايته وتعرف بها منزلته عند ربه فلنتتبع إذن خطوات هذا المنهج من واقع أقوال معروف نفسه ومن واقع حياته الروحية . فأول ما يقابلنا قول محمد بن الحسن سمعت أبي يقول « رأيت معروفاً الكرخي في النوم بعد موته فقلت له . ما فعل الله بك ؟ قال : غفر لي ، فقلت: بزهدك وورعك؟ فقال لا بل بقبول موعظة ابن السماك (٢) ولزوم الفقر ، ومحبتي للفقراء ، وكانت موعظة ابن السماك ما رواه معروف قال : كنت ماراً بالكوفة ، فوقفت على رجل يقال له ابن السماك وهو يعظ الناس ، فقال في خلال كلامه : من أعرض عن الله بكليته ، أعرض عنه الله جملة . ومن أقبل على الله تعالى بقلبه ، أقبل الله تعالى برحمته عليه وأقبل بوجوه الخلق إليه ومن كان مرة ومرة فالله تعالى يرحمه وقتاً ما

---

(١) جيور عبد النور . التصوف عند العرب ص ١٦

(٢) هو أبو العباس محمد بن صبيح ، مولى بني عجل ، المعروف بابن السماك القاص الكوفي الزاهد المشهور ، روى عنه احمد بن حنبل وأنظاره ، وهو كوفي قدم بغداد زمن الرشيد مات بالكوفة سنة ١٨٣ هـ ، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٤٢٨

فوقع كلامه فى قلبى وأقبلت على الله تعالى وتركت جميع ما كنت عليه إلا خدمة مولاى على بن موسى الرضا ، وذكرت هذا الكلام لمولاى فقال : يكفيك هذه موعظة إن إتعظت (١) .

عندئذ جاهد معروف لله بقلبه ولسانه وأخلاقه وأعماله فكان لا يرى إلا ساجداً أو واعظا أو ناصحا أو معلما ، داعيا إلى دين الاسلام الذى أحبه منذ أن شب عن الطوق فيقول : « ليس بمسلم من إهتدى فى نفسه وقنع بذلك ولم يجاهد لينقل هداه إلى كل إنسان فى الحياة » ومن كلماته « إن فى الذروة من الجهاد عمل المسلم فى سبيل خير إخوانه وعزة المسلمين (٢) . وقوله « من قال كل يوم عشر مرات : اللهم أصلح أمة محمد ، اللهم فرج عن أمة محمد ، اللهم إرحم أمة محمد ، كتب من الأبدال (٣) .

ومما يدل على فناء معروف الكرخى الكامل فى الله ، هذا الدعاء الذى كان يردده دائما ، ولا يفتر لسانه عن ذكره حين يقول « حسبى الله لدينى ، حسبى الله لدنياى ، حسبى الله الكريم لما أهمنى ، حسبى الله الحكيم القوى لمن بغى على حسبى الله الشديد لمن كادنى ، حسبى الله الرحيم عند الموت ، حسبى الله الرؤوف عند المسألة فى القبر ، حسبى الله الكريم عند الحساب ، حسبى الله اللطيف عند الميزان ، حسبى الله القدير عند الصراط ، حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم » (٤)

---

(١) ابن خلكان وفيات الاعيان جـ ٤ ص ٣٢٠

(٢) عبد الباقى سرور من أعلام التصوف . ص ٩٨

(٣) أبو نعيم . الحلية جـ ٨ ص ٣٦٨

(٤) عبد الباقى سرور . من أعلام ص ٩٦

ثم ننتقل إلى المرحلة الثانية فى الطريق الروحى عند معروف ، مرحلة الشوق إلى الله . فيحدثنا عن تلميذه سرى السقطى الصوفى المعروف فيقـول « رأيت معروف الكرخى فى النوم كأنه تحت العرش والبارى جلت قدرته يقول للائكته من هذا ؟ وهم يقولون : أنت تعلم يا ربنا منا فقال : هذا معروف الكرخى سكر من حبى فلا يفيق إلا بلقائى » [١] وفى بعض الحكايات فى مثل هـذا المقام قيل إن هذا معروف الكرخى خرج من الدنيا مشتاقا إلى الله فأباح الله عز وجل له النظر إليه [٢] . وقد أورد ابن الجوزى حكاية عن أحمد بن الفتح أنه رأى بشر ابن الحارث فى المنام فسأله عن نفسه فأخبره بأنه قد غفر له ، وأن أحمد بن حنبل قائم على باب الجنة يشفع لأهل السنة ممن يقول القرآن كلام الله غير مخلوق . أما معروف فقد حالت بينهم وبينه الحجب ، فان معروفا لم يعبد الله شوقا إلى جنته ولا خوفا من ناره ، وإنما عبده شوقا إليه ، فرفعه الله إلى الرفيق الأعلى ورفـع الحجب بينه وبينه [٣] وهذه القصة إنما تذكرنا بقول رابعة العدوية : ماعبـدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباله وشوقا إليه » [٤] يضاف إلى ذلك كله قول معروف عندما سئل عن المحبة فكان جوابه تلخيصا وافيا وتعبيرا صادقا عن معنى الحب الالهى حين يقول : المحبة ليست من تعليم الخلق ، وإنما هى من مواهب الحق وفضله [٥] فالحب إذن هبـة من الله

---

(١) ابن خلـكان : وفيات الاعيان حـ ٤ ص ٣١٩

(٢) القشيرى الرسـالة ص ١٤٩

(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ ٢ ص ١٨٣

(٤) عبد اللطيف الطيباوى . التصوف الاسـلامى العربى ص ١٥٩ ــ ١٦٠ ط مصر ١٩٢٨

(٥) السلمى - طبقات الصوفية ص ٨٩

ومنحة وفضل يعطيه الله من يشاء ، فالحب حال وليس مقاما .

وبعد أن ضمن معروف حب الله بعد حبه له واشتياقه إليه وأصبح وليا من أوليائه ، بعد ان عرف منزلته من الله وقربه منه قال لسرى السقطى :

« إذا كانت لك إلى الله حاجة فاقسم عليه بى (١) . وكذا قوله لابن أخيه « يابنى إذا كانت لك إلى الله حاجه فسله بى » (٢) وهذه المنزلة من الله ستجعل الولى ينسب لنفسه لقب « الغوث » أو « القطب » وهو ما نراه عند أبى بكر الكتانى واضحا كل الوضوح .

وفى هذه المرحلة الثالثة ، مرحلة الأبطال الذين إذا ذكرهم الله صرف عذابه وعقوبته عن أهل الارض وهى العبارة التى وَرد ذكرها عند الحسن البصرى نرى كرامات لمعروف الكرخى تتأيدها ولايته وحب الله له. وقد أورد الخطيب البغدادى كثيراً من هذه الكرامات وكذا أبو نعيم الاصبهانى فقد قالوا لمعروف يا أبا محفوظ لو سألت الله أن يمطرنا ، وكان يوما صائفا شديد الحر ، فقال : إرفعوا إذاً ثيابكم ، فما إستتموا رفع ثيابهم حتى جاء المطر ، وقيل له يا أبامحفوظ بلغنى أنك تمشى على الماء ، فقال ما مشيت قط على الماء ، ولكن إذا هممت بالعبور جمع لى طرفاه فأتخطاها . ولكن رغم ذلك كله ، كان معروف لايفضل التحدث عن الكرامات . بل كان يحاول دائما إخفاءها مما كان له أثر كبير فى تصوف أبى القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية الذى يرى أن الاتكال على الكرامات أحد الحجب التى تمنع المختار من النفاذ إلى صومعة الحق المحتجبة ؟ فقد قيل لمعروف

---

(١) ابن العماد الحنبلى ، شذرات الذهب حـ ٢ ص ٣٦٠

(٢) أبو نعيم : الحلية حـ ٨ ص ٣٦٤

يا أبا محفوظ إنك تمشى على الماء قال: هو ذا الماء، وهو ذا أنا، وكذا قصة طوافه بالبيت وإنزلاق قدمه فأصيب وجهه، وأنه لم يخبر سائله عن ذلك إلا بعد أن أقسم بمعبوده[1].

ثم نرجع مرة أخرى إلى نيكلسون لنستوضح رأيه فى هذه الأقوال السابقة التى أوردتها لمعروف الكرخى. فيقول نيكلسون إن صاحب تذكرة الأولياء قد وصف معروفا الكرخى بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله. ويضيف إلى ذلك قوله. ونحن نتبين فى أقوال معروف الكرخى لأول مرة آثاراً لا يتطرق إليها الشك مصدرها أفكار جديدة لا تزال حتى اليوم العنصر الأساسى فى التصوف الاسلامى. وهذا المصدر الجديد الذى يختص باقتران المعرفة بالمحبة، نجده عند الهلينيين فيما يسمى «غنوص» وهو نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه، وشهود الحق فى القلب إستضاء بنور الله »[2]

ولكن إلى جانب القول الذى أوردته سابقا على لسان الحسن البصرى، نجد مصدراً آخر لاقوال معروف الكرخى فى حديث مروى عن النبى «إن لله تعالى وتبارك شرابا لأوليائه إذا شربوا سكروا، وإذا سكروا طربوا، وإذا طربوا طابوا، وإذا طابوا ذابوا، وإذا ذابوا خلصوا، وإذا خلصوا وصلوا، وإذا وصلوا إتصلوا، وإذا إتصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم[3] وهذا الحديث وإن كان من المحتمل أن يكون موضوعا حيث يبدو فيه الأثر الشيعى واضحاً فقد نقله النحاج معصوم على عن صحيفة الرضا إلا أنه يمثل إتجاها إسلاميا.

أما فيما يتعلق بمسألة القسم المتصلة بمنزلة الصوفى الولى عند ربه، والتى ظهرت عند معروف الكرخى لأول مرة فى تاريخ التصوف الإسلامى.

(١) القشيرى: الرسالة ١٦٨

(٢) نيكلسون: فى التصوف ص ٤ - ٥ الى ص ١١٥

(٣) الشيبى. الصلة بين ص ٢٣٦

فهى ليست بجديدة إذا قورنت بما حدث فى صدر الإسلام . فقد روى عن الرسول أنه قال : « كم من ضعيف مستضعف ذى طمرين لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك »[١] .

ويحق لنا أن نمضى مرة أخرى إلى فكرة جديدة جديرة بالنظر والإعتبار هذه الفكرة الجديدة فى التصوف الإسلامى على حد قول نيكلسون ، قد عرضها هو نفسه على نحوين متعارضين ، وهى ناتجة عن قولين مختلفين لمعروف الكرخى أحدهما ورد فى كتاب « تذكرة الأولياء » ، والآخر ورد فى كتاب « طبقات الصوفية » ، فنعرض إذن لهذين القولين وما استنتجه منهما نيكلسون ، فيقول : « ومما هو جدير بالذكر أن معروفا الكرخى كان من أصل صابئى على حد قول أبى المحاسن فيه فإنه يقول « كان أبواه من أعمال واسط من الصابئة » فلا يبعد أن معروفا كان من المندائيين الذين ذكرهم القرآن باسم الصابئة وسماهم المسلمون « المغتسلة » لكثرة الإغتسال فى شعائرهم الدينية وقد أقام هؤلاء المندائيون فى أرض البطائح بين البصرة وواسط ، وكان مؤسس مذهبهم رجلا يدعى المسيح . ويظهر أنهم كانوا بقية فرقة « غنوصية » قديمة كما يدل على ذلك إسمهم فإذا لم يكن معروف الكرخى نفسه من أولئك المندائيين ، فقد كان على كل حال على علم بمذهب صابئة البطائح ومن الغريب حقا أن نجد بين الأقوال المأثورة عنه ذلك القول الذى ينسبه إليه صاحب تذكرة الأولياء وهو « غضوا أبصاركم إذا كان الكل من ذكر وأنثى » ، لأن فيه إشارة إلى مذهب المندائيين أو المسيحيين وهو المذهب القائل بأن الكونين ذكر وأنثى »[٢] .

---

(١) ابن الجوزى . صفوة الصفوة جـ ١ ص ٢٥٦

(٢) نيكلسون فى التصوف الاسلامى ص ١٦ - ١٧

ولكن نيكلسون استدرك قوله السابق ، فكتب بعد هـذه المقالة تعقيبا فى المجلة الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٦ يقول فيه : « ولكننى منذ ذلك الحين عثرت على الأصل العربى لهذه الجملة فى طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى وهو : « قال الجنيد سمعت السرى يقول سمعت معروفا الكرخى يقول « غضوا أبصاركم ولو عن شاة أنثى » (١) . ولا بد لى من أن أعترف بأن هـذه العبارة لا صلة لها إطلاقا بمذهب الفيدانتيين ، ولو أن دعواى العامة بأن معروف الكرخى كان متأثراً بمذهب الفيـدانتيين ، لا تزال قائمة على الرغم من أننى لم أوفق بعـد إلى تحديد وجوه الشبه بين مذهبه ومذهبهم » (٢) فأين الدليل على ذلك ؟ وما هذا التناقض من قبل عالم مستشرق كبير مثل نيكلسون ؟ ألا يحق لنا أن نجعل الآية القرآنية « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم » مصدراً إسلاميا حقيقيا لقول معروف ، بدلا من الرجوع إلى مصدر آخر لا صلة له البتة بمعروف الذى أسلم وهو صبى صغير ، وبدلا من الوقوع فى تناقض وتضارب الآراء .

وقد اتجه بعض المفكرين إلى القول بأن معروفا الكرخى كانت تغلب عليه السمات الشيعية . ودليلهم على ذلك أنه أسلم على يد على بن موسى الرضا (٣) . وهو الذى شجعه على الزهد ، وكان أيضا من مواليه . وأنه أخذ الفيض عنه ، وتعلم الطريق منه وتسلم منه منصب مشيخة المشايخ ثم أدعائهم أن أصحاب كتب التصوف يلزمونه صحبة الإمام الرضا إلى مماته وصفه حاجبا له ، بل يجعلون موت معروف

---

(١) السلمى . طبقات الصوفية ص ٨٨

(٢) نيكلسون . فى التصوف الاسلامى ص ١٧ وكذا الهامش

(٣) هو أبو الحسن على الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين وهو أحد الأئمة الإثنى عشر على أعتقاد الإمامية ، وكان المأمون قد زوجه أبنته أم حبيب وجعله ولى عهده ، ولد سنة ١٥٣ بالمدينة وتوفى مسموما سنة ٢٠٢ ، أبن خلكان وفيات الاعيان جـ ٢ ص ٤٣٢

على باب دار على بن موسى حين كسر الشيعة أضلعه بازدحامهم على الباب كما يقول السلمى (١)

ودليل آخر على تشيع معروف أن ابن السماك الذى تزهد بوعظه ، كان مولى لبنى عجل القبيلة الذى أسست مدرسة الغلو ودولة له ( أى التشيع ) أما قول معروف فهو : « نعوذ بالله من طول الأمل فإنه يمنع خير العمل (٢) . فهو متصل بما ذكر عن على بن أبى طالب حين يقول : « إن أخوف ما أخاف أتباع الهوى وطول الأمل » (٣) وأضيف إلى ذلك أن قول معروف السابق يتصل بقول على بن موسى الرضا نفسه الذى أسلم على يديه :

كلنا يأمل مدا فى الأجل والمنايا هى آفات الأمل

لا تغرنك أباطيل المنى والزم القصد ودع عنك العلل

إنما الدنيا كظل زائل حل فيه راكب ثم ارتحل (٤)

ولكن ردنا على هذا كله أن معروفا الكرخى تأثر بالإسلام ككل ، وبكل شخصياته على حد سواء فكان إسناده للأحاديث التى لها طابع يتصل بنوع الحياة الروحية التى كان يعيشها ، ورأينا كيف أثر الحسن البصرى فى تصوفه ، كل ذلك يجعلنا نؤكد أن صاحب الكرامات معروف الكرخى لم يكن شيعيا ، بل هو متمسك بالمذهب السنى المتكامل . بل أضيف إلى ذلك ما أورده كل من ابن النديم والقشيرى مما يؤكد هذا الاتجاه . فيقول ابن النديم : إن جعفر الخلدى أخذ عن الجنيد ، عن السرى السقطى ، عن معروف الكرخى ، عن

(١) الشيبى . الصلة ص ٢٢٨ — ٢٤١

(٢) أبو نعيم . الحلية جـ ٨ ص ٣٦١

(٣) الشيبى . الصلة ص ٦٩

(٤) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٤

فرقد السنجى ، عن الحسن البصرى ، وأخذ الحسن البصرى عن أنس بن مالك ، ولقى الحسن سبعين من البدريين (١) أما القشيرى فيذكر أن الشبلى أخذ عن الجنيد ، عن السرى ، عن معروف الكرخى ، عن داود الطائى ، وداود الطائى لقى التابعين (٢) . ومثل هذه الأسانيد تؤكد لنا أن التصوف عامة وتصوف معروف خاصة له صلة وثيقة بالعصر الإسلامى الأول .

وأخيراً ، فقد توفى معروف الكرخى سنة ٢٠٠ هـ . كما يؤكد الخطيب البغدادى وقد أباحه الله الجنة ، إلا أن فى نفسه حسرة حيث أنه خرج من الدنيا ولم يتزوج . قال معروف : « وددت أنى كنت تزوجت » . مات معروف ولكن ذكراه باقية ، فقد قيل إنه رؤى فى المنام فسئل : ماصنع الله بك ؟ فقال :

موت التقى حياة لا انقطاع لها

قد مات قوم وهم فى الناس أحياء (٣)

---

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٢٦٠

(٢) القشيرى . الرسالة ص ١٣٤

(٣) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٠٦ — ٢٢٠

# الفصل الرابع

## بشر بن الحارث الحافي

## التصوف والزهد

## بشر بن الحارث الحافى

### اولا ـ حياته ومنزلته :

ليس الغرض من هذا الفصل ، ذكر جانبين مختلفين من الحياة الروحية ، خاصة وأن التصوف قد إستتب أمره ، وأصبحت له قواعده . فان أتحدث هنا عن مرحلة الزهد المنظم الذى يوشك أن يتطور إلى التصوف بل الغرض الحقيقى هو إعتبار الزهد هنا عنصرا أساسيا من عناصر الحياة الروحية عند بشر . هذا العنصر الذى تتمثل فيه ثورة التصوف على الدنيا فى كل ما ينطوى تحت ذلك الوصف العام الذى عنونت له باسم « التصوف والزهد » ، وإن كان يقال إن المتصوف غير الزاهد لا وجود له فى البيئات الاسلامية ، على العكس من وجود الزاهد غير المتصوف . إلا أننى قد تعودت دائما أن أذكر الصفة الغالبة على حياة كل صوفى أؤرخ له . فان الذى نتبينه من أقوال بشر الحافى ، أنه من أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الاشغال . وذلك على العكس من معروف الكرخى الذى كان همه الاشتغال بالفكر والتجريد أى تجريد النفس عن العلائق الجسمانية بعد أداء الفرائض .

هو أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبدالله ، وكان اسم عبدالله قبل أن يسلم على يد على بن أبى طالب هو « بعبور » وكان بشر من أبناء أهل خراسان ، أصله من مرو من قرية من قراها يقال لها ماترسام . وهو من أولاد الرؤساء والكتاب ، ولد سنة ١٥٠ﻫ بمرو . نزل بغداد طلبا للحديث ، وسكن بها ولم يملك بشر ببغداد ملكا قط ، وكان لا يأكل من غلتها ورعا ، لانها من أرض السواد التى لم تقسم . يقول السخاوى فى طبقات الأولياء

إنه ثورى المذهب فى الفقه والورع جميعا . [1] وقد قيل إنه كان من كبار الصالحين ، وأعيان الأتقياء المتورعين . وكان ممن فاق أهل عصره فى الورع والزهد ، وتفرد بوفور العقل ، وأنواع الفضل ، وحسن الطريقة وإستقامة المذهب ، وعزوف النفس وإسقاط الفضول . [2]

أما عن سبب تسميته بالحافى ، فقد أجمع المؤرخون أنه جاء إلى إسكاف يطلب منه شسعا لإحدى نعليه وكان قد إنقطع ، فقال له الاسكافى : ما أكثر كلفتكم على الناس ( ويقصد بهم هنا الصوفية ) فألقى النعل من يده والأخرى من رجله ، وحلف لا يلبس نعلا بعدها فصار ذلك أسلوبا خاصا به ، وعلامة تميزه عن بقية الصوفية . فكان بشر فى حداثته يطلب العلم ويمشى فى طلبه حافيا ورأى أن طالب العلم يمشى فى سبيل الله وأحب تعميم قدميه بالغبار . فكان أسفل قدمه أسود من التراب لكثرة مشيه حافيا . وكان سنده فى ذلك قول الرسول « من أغبرت قدماه فى سبيل الله حرمها على النار » [3] يضاف إلى ذلك أن فضالة بن عبيد والى مصر رؤى أشعث حافيا فقيل له : أنت الأمير وأنت هكذا ؟ قال : نهانا رسول الله عن الارفاه وأمرنا أن نحتفى أحيانا » . [4]

وكان بشر شاطراً ( أى لصا ) فى بدء أمره . فتاب واستغفر . وسبب توبته أنه وجد رقعة فيها إسم الله عز وجل فى أتون حمام فرفعها ورفع طرفه إلى السماء

---

(١) ابن خلكان . وفيات الاعيان جـ ١ ص ٢٤٨ ، ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦٠ ، ابن سعد . الطبقات الكبير جـ ٧ القسم ٢ ص ٨٣ عنى تصحيحه وطبعه د برونميسنر ، ط ليدن ١٣٣٢ هـ

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٧

(٣) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦٠ — ٦١

(٤) الهجيرى . ص ٢٦٣

وقال : سيدى اسمك هنا ملق بداس ، ثم ذهب إلى عطار فاشترى بدرهم غالية وضمخ تلك الرقعة منها ووضعها حيث لا تنال ، فأحيى الله قلبه وألهمه رشده وصار إلى ما صار إليه من العبادة والزهادة حتى قيل أنه رأى فيما يرى النائم كأن قائلا يقول له : يا بشر طيبت إسمى لأطيبن إسمك فى الدنيا والآخرة فجعل الله له شهرة وصيتا وذكراً جميلا بما حسن من أخلاقه وأزوى عن الناس ما قبح منها حتى لا تذكر إلا بالمحاسن وقد تحقق له ذلك[١] . فقد قيل إن رجلا ذهب إلى بشر وقال له : إنى رأيت رب العزة تعالى فى المنام وهو يقول لى : أذهب إلى بشر فقل له : يابشر لو سجدت لى على الجمر ما أديت شكرى فيما قد بثثتك - أو نشرت لك - فى الناس . فقال له : أنت رأيت هذا ؟ فقال : نعم رأيته ليلتين متتاليتين . فقال بشر لا تخبر به أحداً ، ثم دخل وولى وجهه إلى القبلة وجعل يبكى ويضطرب ويقول : اللهم إن كنت شهرتنى فى الدنيا ، ونوهت باسمى ، ورفعتنى فوق قدرى على أن تفضحنى فى القيامة ، الآن فعجل عقوبتى ، وخذ منى بقدر ما يقوى عليه بدنى[٢] .

وقد بلغ من رفيع قدره أن المأمون استشفع بأحمد بن حنبل فى أن يأذن له فى زيارته فأبى . وكان المأمون يقول : لم يبق فى هذه الكورة أحد يستحى منه غير هذا الشيخ بشر بن الحارث »[٣] . وسئل أحمد بن حنبل عن مسألة فى الورع فقال : استغفر الله ، لا يحل لى أن أتكلم فى الورع ، وأنا آكل من غلة بغداد ، لو كان بشر بن الحارث صلح أن يجيبك عنه فانه كان لا يأكل من غلة بغداد ولا

(١) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٩٨ ، القشيرى . الرسالة ص ١١ ، العروسى . نتائج الافكار جـ ١ ص ٨٩

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٧٨

(٣) السلمى . طبقات الصوفية ص ٤٠

من طعام السواد يصـــلح أن يتكلم في الورع »[1] . بل يذكر لنا أبو نعيم الأصبهاني أن بشر بن الحارث قال : أدخل أحمد بن حنبل الـــكير فخرج ذهبا أحمر وآل عليه ، فبلغ ذلك أحمد فقال : الحمد لله الذي أرضى بشراً بما صنعناه[2] وربما كان ذلك بمناسبة قول أحمد بن حنبل بأن القرآن غير مخلوق وإمتناعه عن القول بغيره وقد أورد الخطيب البغدادي كثيراً من الحـكايات تـكشف منها منزلة بشر بين الفقهاء والصوفية من ذلك قول أحـمد بن أبي خيثمة أن بشراً قد ذكر بين جماعة ، فقال أبوه إن كان رجل تأدب بمذهب رجل - يعني سفيان الثوري - ففاقه ، لقلت بشر لولا ما سبق لسفيان الثوري من السن والعـــلم . ونضيف إلى ذلك قول يحيى بن أكثم : « ما بلغنا عن عامر بن عبد قيس شيء لم يكن في قلب بشر مثله » . وقول محمد بن المثنى عندما قال لأحمد بن حنبـــل : ما تقول في هذا الرجل ؟ فقال لي أي الرجال ؟ فقلت له : بشـر ، فقال لي : سألتني عن رابع سبعة من الأبدال ، أو عامر بن عبد قيس[3] . ما مثله عندي إلا مثل رجل ركز رمحا في الأرض ، ثم قعد على السنان ، فهل ترك لأحد موضعا يقعد فيه ؟ » وهنا إشارة واضحة من أحمد بن حنبل إلى الأبدال الذين سيكون لهم شأن كبير هم وغيرهم ويكونون للأولياء بمثابة « حكومة باطن » على رأسهـــا « القطب » كما يقول نيكلسون . ونجد مثل ذلك أيضا ما ورد عن الرسـول

---

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة ﺣ ٢ ص ١٨٧ - ١٨٨

(٢) أبو نعيم . الحلية ﺣ ٨ ص ٣٣٧

(٣) هو عامر بن عبد الله بن عبد قيس ، انتهى الزهد اليه وكان ممن تخرج على أبي موسى الأشعري في النسك والتعبد ، ومنه لقن القرآن وعنه أخذ الطريقة . أبو نعيم الأصبهاني : الحلية ﺣ ٢ ص ٨٧ - ٩٤

ما معناه أن الله تعالى فى الخلق سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم عليه السلام . وسيأتى ذكر ذلك كله بمناسبة الحديث عن أبى بكر الكتانى أول من أشار الى هذه الحكومة .

ولما قيل لأحمد بن حنبل مات بشر بن الحارث قال: مات رحمه‌الله وما له نظير فى هذه الأمة إلا عامر بن عبد قيس ، فإن عامراً مات ولم يترك شيئا ، وهذا قد مات ولم يترك شيئا، ثم قال : لو تزوج كان قد تم أمره » والواقع أن بشر بن الحارث قد تنبه لمسألة الزواج ، فقد قيل له : لم لا تتزوج ؟ فقال: لو أظلنى زمان عمر وأعطانى كنت أتزوج » وقيل له أيضا : « لو تزوجت تم نسكك ، قال : أخاف أن تقوم بحقى ولا أقوم بحقها ، قال تعالى : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » . يضاف الى ذلك أن بشرا كان دائما يقول إن من لم يحتج الى النساء فليتق الله تعالى ، ولا يألف أفخاذهن . ولو أن رجلا جمع أربع نسوة يحتاج اليهن ما كان مسرفا » وقيل له : لم لا تتزوج وتخرج عن مخالفة السنة ؟ فقال : إنى مشغول بالفرض عن السنة » ، يعنى بالفرض مجاهدة النفس وتصفيتها من الأخلاق الرديئة »[١] . وهكذا لم يكن بشر بن الحارث مقلدا لرهبان النصارى ولم يكن إمتناعه عن الزواج خروجا على مبادىء الإسلام ، ولكنه كان يشعر فى قرارة نفسه أنه ليس فى حاجة الى النسوة ، وكل ميسر لما خلق له .

ولكننا نجد إتجاها جديداً عند أبى طالب المكى ذكره فى كتابه « قوت القلوب » وهو إباحة العزوبة لجميع المسلمين بعد المائتين من الهجرة حيث يقول: « وفى خبر إذا كان بعد المائتين أبيحت العزوبة لأمتى ، ولأن يربى أحدكم جرو كلب خير من أن يربى ولدا » ، والخبر المشهور يؤكد ذلك وهو « خير الناس

(١) الشعرانى « الطبقات الكبرى » ١ ص ٦٢

بعد المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد » . ويظهر أن مثل هذه الاحاديث كان لها أثر فى الفصل فى هذه المسألة ، فقد ظهر نظام الرهبنة فى الإسلام حوالى هذا التاريخ تقريبا[1] وقد رأينا أثر ذلك واضحا عند معروف الكرخى الذى رغب عن الزواج ، وها نحن نراه لمرة أخرى عند بشر الحافى .

ولا شك فى أن منزلة بشر بين الفقهاء والصوفية على حد سواء تتضح من قول ابراهيم الحربى أنه قد رأى رجالات الدنيا ، ولم ير مثل ثلاثة : أحمد بن حنبل وتعجز النساء أن تلد مثله ، وبشر بن الحارث وكان علوء من قرنه الى قدمه عقلا ، وأبو عبيد القاسم بن سلام وكان كجبل نفخ فيه علم ، يضاف الى ذلك قوله « إن بغداد ما أخرجت أتم عقلا ولا أحفظ من لسانه من بشر بن الحارث حيث كان فى كل شعرة منه عقلا ، وطىء الناس عقبه خمسين سنة ، ما عرف له غيبة لمسلم . لو قسم عقله على أهل بغداد صاروا عقلاء ، وما نقص من عقله شىء » ومن ذلك قول أبى عبدالله بن الجلا أنه رأى ذا النون وكانت له العبارة ، وسهلا ( التسترى ) وكانت له الإشارة ، ورأى بشر بن الحارث وكان له الورع . إلا أنه كان شديد الميل الى أستاذه بشر[2] ، وهذا دليل قاطع على منزلة بشر بين المسلمين جميعا .

ولذلك كله تجد الكلاباذى يذكر بشر بن الحارث ضمن من نطق بعلوم الصوفية ، وعبر عن مواجيدهم ، ونشر مقاماتهم ، ووصف أحوالهم قولا وفعلا بعد الصحابة رضوان الله عليهم(٣) وكان ترتيبه الرابع فى الطبقة الأولى

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى ص٥٧

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ـ ٧ ص ٧٢ـ٧٣

(٣) الكلاباذى : التعرف لمذهب . . ص ١١

من طبقات الصوفية للسلمى وقد ذكره ابن النديم ضمن أسماء الزهاد والعباد والصوفية ، وأن له من الكتب ، كتاب الزهد » (١)

ومما يؤكد منزلة بشر وعلو كعبه فى ميدان التصوف ، أن ابن الجوزى الذى أفرد جزءا كبيرا من كتابه « تلبيس إبليس » فى نقد مسالك الصوفيـــة ، قد استشهد بموقف بشر على خطأ مسلك متأخرى الصوفية فيقـول : « وقد رأينا جمهور المتأخرين منهم مستريحين فى الأربطة من كد المعاش ، متشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص يطلبون الدنيا من كل ظالم ، وأكثر أربطتهم قـد بناها الظلمة ووقفوا عليها الأموال الخبيثة . وقد لبس عليهم ابليس أن ما يصل إليكم رزقكم ، فاسقطوا عن أنفسكم كلفة الورع . فهمتهم دوران المطبخ والطعام والماء المبرد . فأين جوع بشر ، وأين ورع سرى ، وأين جد الجنيد ؟! »(٢)

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص٢٦١

(٢) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ص ١٨٦

## ثانيا – ما رواه بشر بن الحارث من أحاديث

رحل بشر الحافى فى طلب العلم إلى مكة والكوفة والبصرة ، وسمع من وكيع وعيسى بن يونس ، وشريك بن عبد الله ، وأبى معاوية ، وأبى بكر بن عياش ، وحفص بن غياث ، واسماعيل بن علية ، وحماد بن زيد ومالك بن أنس ، وأبى يوسف القاضى ، وابن المبارك ، وهشيم ، والمعافى بن عمران ، والفضيل بن عياض ، وأبى نعيم فى خلق كثير . ويدل ذلك كله على منزلته بين أهل الحديث ، إلا أنه لم يتصد للرواية . فلم يضبط عنه من الحديث إلا اليسير(١) . وكان لا يروى إلا الصحيح منه ، غير أنه كره الرواية آخر الأمر . وربما ترجع كراهيته لذلك أنه كان يفتى فى أول أمره وقد جرح كما يقول على بن خشرم وهو ابن عم بشر(٢) . وقال رجل لبشر لم لا تحدث ؟ قال : أنا أشتهى أحدث ، وإذا اشتهيت شيئا تركته وقال : إنى وإن أذنت للرجل وهو يحدث ، فإنه عندى قبل أن يحدث أفضل كثيراً من كان من الناس ، وإنما الحديث اليوم طرق من طلب الدنيا ولذة ، وما أدرى كيف يسلم صاحبه ، وكيف يسلم من يحفظه ، لأى شىء يحفظه ، وأنى لأدعو الله أن يذهب به من قلبى و يذهب بحفظه من قلبى وإنى لى كتبا كثيرة قد ذهبت ، وأراها توطأ ويرمى بها فما آخذها وإنى لأهم بدفنها وأنا حى صحيح ، وما أكره ترك ذاك خير عندى . وما هو من سلاح الآخرة ، ولا من عدد الموت(٣) . يضاف إلى ذلك قوله : لو أن رجلا كان عندى فى مثال سفيان ومعافى ، ثم جلس اليوم يحدث ونصب نفسه ، لا نتقص عندى نقصانا شديداً .

---

(١) ابن الجوزى . صفة الصفوة حـ ٢ ص ١٨٩

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد حـ ٧ ص ٦٨

(٣) المصدر السابق ص ٦٩ — ٧١

وإذا حاولنا التعرف على طريقة بشر فى إثبات صحة الحديث ، فما علينا إلا أن نقيم مقارنة بينه وبين احمد بن حنبل فكان منهج ابن حنبل فى « الجـــرح والتعديل » المرتبط بإثبات صحة الحديث ، هو الاعتماد على شخصية المحدث . أما منهج رجل الزهد والتصوف بشر الحافى ، فكان يعتمد على فكرة الإتصال بين المحدثين ، وهل هناك وصلة بينهم حتى يصح السند . فيقول عباس بن عبد العظيم العنبرى : كنا عند أحمد بن حنبل فذاكره إنسان بحديث رواه عيسى بن يونس ، فقال أحمد : ما روى عيسى بن يونس هذا الحديث ، ثم قال : استغفر الله فما يوجد إلا عند بشر بن الحارث قال عباس : فقلت أنا ما أجد سبيلا إلى وصلة بشر إلا بهذا الحديث فجئت فسلمت عليه ، وحكيت القصة وماقاله أحمد. قال فجعل يقول ( أى بشر ) : أبىنى الهافية ، أبىنى العافية ، إن هـذا لبلاء وفتنة . يذكر حديث فيقال لا يصح إلا عند رجل ! قال : أقول أنا فى نفسى كم بين الرجلين ؟ (١) .

وقد ذكر أبو نعيم الاصبهانى ثلاثة أحاديث رواها بشر بن الحارث نلمح منها اتجاها سنيا ، ولا نرى فيها تشيعا كما يدعى بعض المفكرين اول . هـــذه الأحاديث قال بشر بن الحارث حدثنى زيد بن أبى الزرقاء حدثنـا الوليد بن مسلم عن سعيد بن عبد العزيز عن يونس بن ميسرة عن عبـــد الرحمن بن أبى عميرة المزنى أنه سمع رسول الله وذكر معاوية فقال : «اللهم أجعله هاديا مهديا وأهد به» .

والحديث الآخر : حدث بشر بن الحارث عن على بن مسهر عن المختار بن فلفل عن أنس بن مالك قال : وحهنى وفد المصطلق إلى رسول الله صلى الله عليه

---

(١) المصدر السابق . ص ٠٠

وسلم فقال : سله إن جئنا في العام القابل فلم نجدك إلى من ندفع صــــدقاتنا ؟ قال فقلت له ، فقال قل لهم : إدفعوا إلى أبي بكر . قال فقلت لهم فقالوا : قل له فإن لم نجد أبا بكر ؟ قال فقلت له فقال : قل لهم ادفعوهــا إلى عمر . قال فقلت لهم فقالوا قل له : فإن لم نجد عمر ؟ فقلت له فقال : إدفعوها إلى عثمان ، وتبا لكم يوم يقتل عثمان » .

أما الحديث الثالث : لم يكن مرويا عن الرسول ، بل عن على بن أبي طالب مما يؤكد هذا الإتجاه السني حدث بشر بن الحــارث عن عبد الله بن داود الخريبي عن سعيد مولى عمرو بن حريث قال سمعت على بن أبي طالب يقول على المنبر : إن أفضــل النــاس بعــد رسول الله أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم .

ونفس الحديث ولكن بصورة أخرى يصل سنده إلى أبي جحيفة وسمعه بشر من الحجاج بن المنهال حيث يقول أبو جحيفه : خطبنا على بن أبي طالب على منبر الكوفة فقال : ألا إن خير الناس بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ، ولو شئت أن أخبركم بالثالث لأخبرتكم ، ثم نزل من على المنبر وهو يقول : عثمان ، عثمان »(١) ونفس الحديث ذكره الخطيب البغدادى(٢) .

وقد اتفق كل من أبي نعيم والسلمى في هذا الحديث ، قال بشر بن الحارث : أخبرنا المعافى بن عمران عن اسرائيل عن مسلم الملائى عن حبة العرنى عن على رضى الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : كلوا الثوم نيئا ، فلولا أن الملك

---

(١) أبو نعيم . الحلية جـ ٨ ص ٣٠٨ — ٣٠٩

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٨

(٣) السلمى . طبقات الصوفية ص ٣١ — ٣٢ ، أبو نعيم الحلية جـ ٨ ص ٣٥٧

وروى بشر حديثا يصل سنده إلى عائشة حيث قالت : يارسول الله هل على النساء قتال ؟ قال نعم جهاد لا قتال فيه ، الحج والعمرة » .

وكانت رواية الأحاديث عند بشر تتصل إتصالا مباشرا بالقدر الذى يكون به خلاص الانسان ونجاته والاستفادة من حفظه الأحاديث وكتابتها الشهرة . فقد حكى عنه أنه قال لأصحاب الحديث أدوا زكاة الحديث ، قيل وما زكاة الحديث ؟ قال : إعملوا من كل مائتى حديث بخمسة ، يعنى من كل مائتى حديث تكتبونها وتحفظونها كما يجب على أحدكم إذا ملك مائتى درهم خمسة دراهم [1] .

ومثل هذا القول نراه عند الغزالى الذى ذهب إلى أنه يجب على المريد تحصيل علم الشريعة بقدر ما يعمل بأوامر الله ويقف عن نواهيه . ولا يجب عليه من علم الشريعة سوى ذلك . وأما غير علم الشريعة فيكفيه أن يتعلم القدر الذى به خلاصه ونجاته . فقد قيل عن الشبلى رحمه الله أنه قال : إنى خدمت أربعمائة أستاذ وقرأت عليهم أربعة آلاف حديث واخترت منها حديثا واحدا وعملت به وتركت باقيها لأنى تأملت فى هذا الحديث الواحد فرأيت فيه خلاصى ونجاتى وأيضا رأيت أن علم الأولين والآخرين مندرج فيه وهو قوله صلى الله عليه وسلم « أعمل لدنياك بقدر مقامك فيها ، وأعمل لآخرتك بقدر بقائك فيها ، وأعمل لله بقدر حاجتك إليه ، وأعمل النار بقدر صبرك عليها » [2]

---

(١) السراج الطوسى . اللمع ص ٢١٤ ؛ الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦٩

(٢) أبو حامد الغزالى . خلاصة التصانيف فى التصوف ص ١٤-١٥ عربها من الفارسية الى العربية محمد أمين الكردى ، القاهرة الطبعة الثانية .

## ثالثاً : التصوف عند بشر

سميت الصوفية صوفية لصفاء قلوبها ونقاء أسرارها ، قال بشر : الصوفى من صفا قلبه لله . إذن هذه هى السمة الرئيسية للتصوف عند بشر خاصة والصوفية المسلمين عامة ، وهذا هو الإتجاه الذى أحبذه بصفة دائمة وكما قلنا ذلك من قبل فى الفصل الثانى من الباب الأول . فليس التصوف نسبة إلى الصوف الذى تميز بلبسه رهبان المسيحية . بل سوف نجد الحياة الروحية التى كان يحياها بشر بن الحارث إنما هى مستمدة أساسا من صفة الصفاء . وهذا يؤكد أن دعوى إشتقاق كلمة « صوفى » من الصوف ، ليس لها من الصدق إلا صحة إشتقاقها اللغوى ، فنيكلسون نفسه الذى يؤيد هذا الاشتقاق يعود فيعترف بضعف هذا الرأى كما ذكرنا ذلك من قبل .

وقد سبق تعريف التصوف عند معروف الكرخى مما يعطى هذا الرأى وهذا الإتجاه عندنا قوة وسندا ، وهو التعريف الذى يؤكد أن التصوف مشتق من الصفاء . يضاف إلى ذلك قول عمران الوركانى تخرق إزار بشر فقالت له أخته : ياأخى قد تخرق إزارك وهذا البرد ، فلو جئت بقطن حتى أغزله ؟ قال : فكان يجيء بإستارين [١] والثلاثة قال فقالت له إن الغزل قد إجتمع أفلا تسلم إزارك إن أردت السرعة ؟ فقال لها : هاتيه قال فاخرجته فوزنه وأخرج الواحه وأخذ يحسب الأساتير فلما رآها قد زادت فيه قال : كما أفسدتيه فخذيه . [٢] وهنا نرى بشر يستخدم القطن ، ولم يستعمل الصوف إزارا له . بل كان يكره لبس الصوف : فقد سئل عن ذلك فشق عليه وتبين الكراهة فى وجهه ثم قال : ليس

---

(١) الاستار فى العدد أربعة ، وفى الزنة أربعة مثاقيل ونصف .

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٧٤ ، ابن الجوزى . صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٥ — ١٨٦ .

الخزو المعصفر أحب إلى من لبس الصوف فى الأمصار . وهذا يذكرنا بقول سفيان الثورى لرجل صوفى : لباسك هذا بدعة ، (١) أى أن أقطاب صوفية المسلمين لا يقبلون كل ما هو غير متفق مع مبادىء الكتاب والسنة .

ويتضح منهج بشر الحافى فى طريقه إلى الله من هذا القول : « من أراد أن يكون عزيزا فى الدنيا سليما فى الآخرة ، فلا يحدث ولا يشهد ولا يؤم قوما ،ولا يأكل لأحد طعاما » فأساس التصوف عنده هو الزهـــد فى كل ما لا ينفع للاخرة ، حتى الحديث وروايته كرهه بشر وقد سبق تفصيل ذلك وهذا الإتجاه يؤكده ما أورده الشعرانى فى كتابه حيث يقول بشر « كان العلماء رضى الله عنهم موصوفين بثلاثة أشياء صدق اللسان ، وطيب المطعم ، وكثرة الزهـــد فى الدنيا . اليوم لا أعرف فى هؤلاء أحدا فيه واحدة من هذه الخصال . فكيف أعبأ بهم ، أو أبش فى وجوههم ؟ وكيف يدعى هؤلاء العلم وهم يتغايرون على الدنيا ، ويتحاسدون عليها ، ويجرحون أقرانهم عند الأمراء ويغتابونهم . كل ذلك خوفا أن يميلوا إلى غيرهم بسحتهم وحطامهم . ياعلماء السوء ! أنتم ورثة الأنبياء وإنما ورثوكم العلم فحملتموه وزغتم عن العمل به ، وجعلتم علمكم حرفة تكسبون بها معاشكم أفلا تخافون أن تكونوا أول من تسعر به النار »(٢) وهنا نرى نزاعا بين الصوفية والفقهاء .

وأساس هذا الزهد عنده هو « الورع » الذى يعتبره السراج الطوسى مقاما شريفا لقول الرسول « ملاك دينكم الورع » ومثاله ما حكى عن بشر الحافى أنه حمل إلى دعوة ، فوضع بين يديه طعام ، فجهد أن يمد اليه يده فلم تمتد ، ثم

(١) ابن الجوزى . تلبيس ابليس ص ٢٠٩ ـ ٢٠

(٢) الشعرانى : الطبقات الكبرى حـ ١ ص ٦٢ ـ ٦٣

جهد فلم تمتد ثلاث مرات فقال رجل ممن كان يعرفه : إن يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة ، ماكان أغنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته » . (١) وكان بشر يعمل المغازل و يعيش منها حتى مات ، ولا يقبل من أحد عطية أو هدية سوى رجل من أصحابه ربما قبل منه قائلا : لو أن أحدا يعطى لله لأخذت منه . ولكن يعطى بالليل و يتحدث بالنهار » .(٢) وهو فى ذلك يختلف تمام الإختلاف عن معروف الكرخى الذى كان يقبل ما يهدى اليه من طيبات الطعام فيأكل منها ويقال له . إن أخاك بشرا لا يأكل من هذا فيقول : أخى بشر قبضه الورع ، وأنا بسطتنى المعرفة . ثم قال : إنما أنا ضيف فى دار مولاى ، إذا أطعمنى أكلت ، وإذا جوعنى صبرت، مالى والاعتراض والتخير»(٣) وهنا نرى لأول مرة إشـــارة إلى مقام القبض والبسط وهو من أهم مقامات التصوف الإسلامى أما الصاحب الذى كان يقبل منه بشر عطية هو سرى السقطى ، وذلك لأنه قد صح عنده زهده فى الدنيا ، فهو يفرح بخروج الشيء من يده ، ويتبرم ببقائه عنده فيكون له عونا على ما يحب (٤)

يضاف إلى ذلك قوله مؤكدا ما سبق أن اشرنا اليه « إنى لأشتهى الشواء منذ أربعين سنة ، فما صفا لى درهمه، (٥) ونجد تفسيرا لهذاالقول عندأبى العباس المرسى ( توفى عام ٦٨٥ هـ ) يوضح المعنى الذى يجب أن يفهم منه على الوجه الذى يناسب أحواله فيقول « من ظن أن هذا الشيخ مكث أربعين سنة ما وجـــد

(١) السراج الطوسى . اللمع ص ٧٠ — ٧١

(٢) ابن العماد الحنبلى . شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦١

(٣) زكى مبارك : التصوف الاسلامى جـ ٢ ص ١٢١

(٤) المصدر السابق · جـ ١ ص ١٢١

(٥) السلمى . طبقات الصوفية ص ٤٥

درهما حلالا يشترى به شواء فقد أخطأ . من أين له فى الأربعين سنة ما يأكل وما يلبس ؟ وإنما المعنى فى ذلك ، أن هؤلاء قوم أصحاب مراتب لا يأكلون ولا يشربون ولا يدخلون فى شىء ، ولا يخرجون بشىء ، ولا يخرجون من شىء إلا بإذن الله وإشارة منه ، فلو أذن له فى أكل الشواء لصفا له مهنئه » (١)

ولكن هل كان زهد بشر حبا للشهرة ، أو كان فيه رياء ؟ لقد قيل إن رجلا أتى بشرا وهو يتكلم فى الرضا والتسليم وقال له يا أبا نصر ! إنقبضت عن أخذ البر من يد الخلق لاقامة الجاه . فإن كنت متحققا بالزهد منصرفا عن الدنيا ، فخذ من أيديهم ليمتحى جاهك عندهم ، وأخرج ما يعطونك إلى الفقراء وكن بعقد التوكل تأخذ قوتك من الغيب » . فاشتد ذلك على أصحاب بشر ، فقال بشر : اسمع أيها الرجل الجواب ، الفقراء ثلاثة : فقير لا يسأل وإن أعطى لا يأخذ ، فذاك من الروحانيين إذا سأل الله أعطاه ، وإن أقسم على الله أبر قسمه وفقير لا يسأل وإن أعطى قبل ، فذاك من أوسط القوم عقده التوكل والسكون إلى الله تعالى ، وهو ممن توضع له الموائد فى حظيرة القدس . وفقير أعتقد الصبر ومدافعة الوقت ، فإذا طرقته الحاجة خرج إلى عبيد الله وقلبه إلى الله بالسؤال . فكفارة مسألته صدقه فى السؤال . فقال الرجل ( وكان من المتصوفة ) رضيت رضى الله عنك (٢) .

والروحانيين فى هذا النص السابق الذى عبر تعبيرا صادقا ومخلصا عن أحوال الفقراء ومقاماتهم ودرجاتهم ومنزلتهم من الله ، هم من ارتفعت همتهم عن الخلق وعاشوا بدوام ذكرهم لمولاهم والقدس : أى الطهر ، ومعناه أن قلبه مطهر من

---

(١) حسن السندوبى . أبو العباس المرسى ص ٦٩ - ٧٠

(٢) السلمى . طبقات الصوفية ص ٤٧ ، الشعرانى . الطبقات الكبرى حـ ١ ص ٦٢

التدنس بالأغيار ، ناظر إلى ما يجريه الله عليه بحسن الاختيار . والنوع الثالث من الفقراء هو الذى لا يسأل حتى يصدق فى جوعه واحتياجا به ، وعلامة صدقه فيهما أن يأخذ ما تدفع به ضرورته فى وقته ، وفيما قاله بشر دليـل على إختلاف المقامات ، (١) وزهد بشر كان من النوع الأول حتى ليقال إن رجلا قدم له طعاما وقال له يا أبا نصر هذا من وجه طيب فإن رأيت أن تأكله فجعل بشر يمسه بيده ثم ضرب بيده إلى لحيته وقال ينبغى أن أستحى من الله ، إنى عند الناس تارك لهذا وآكله فى السر ،(٢) ومما يؤكد كراهية بشر للشهرة والرياء معا قوله : إن الصدقة أفضل من الحج والعمرة والجهاد ، فذلك يركب ويرجع ويراه الناس ، وهذا يعطى سرا لا يراه إلا الله عز وجل ، يضاف إلى ذلك قوله : أن الرجل يكون مرائيا فى حياته ، مرائيا بعد موته . فقيل له كيف يكون مرائيا بعد موته ؟ قال يحب أن يكثر الناس على جنازته (٣) وكان بشر لا يحب مقابلة الرجال مخافة الشهرة ، وله فى ذلك عبارة تؤكد هذه الناحية . « ما اتقى الله من أحب الشهرة »(٤) .

وإذا كان أساس التصوف عنده الزهـد المؤسس على الورع ، فلا بد أن يكون مبنى الورع الإيمان والصدق والإخلاص . كل هذه الأركان نجدها فى قول بشر لتلميذه سرى السقطى « إن الله خلقك حرا ، فكن كما خلقك . لا ترائى أهلك فى الحضر ، ولا رفقتك فى السفر ، إعمل لله ودع النـاس

(١) القشيرى . الرسالة ص ٧٩ الهامش
(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد حـ ٧ ص ٧٤
(٣) ابن الجوزى . صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٨
(٤) المصدر السابق . ص ١٨٤

عنك »(١) وقوله أيضا : أشد الأعمال ثلاثة : الجود فى القلة ، والورع فى الخلوة ، وكلمة الحق عند من يخاف منه ويرجى(٢) يضاف إلى ذلك قوله : « من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى (٣)

ولكن هذه الاركان جميعا ترجع إلى مقام الخوف ، وهو مقام لا يصير اليه الإنسان حتى يصبح من خوف ربه وكأنه قتل الناس جميعا ، هو المقام الذى بلغ به أويس القرنى المكانة العليا ، وأويس القرنى هو الذى أحبه الرسول ووصفه ولم يره(٤) .

وكان بشر الحافى من هذا النوع الذى كان يشعر تماما أنه مع ربه أبدا ، فيترفع عن الهفوة الصغيرة ، وكان يرى الله فى كل شىء . فقد قيل إن رجلا سأله عن مسألة ، فأطرق مليا ثم رفع رأسه ، ثم أطرق ثم رفع رأسه قائلا : اللهم إنك تعلم أنى أخاف أن أتكلم ، اللهم إنك تعلم أنى أخاف أن أسكت ، اللهم إنك تعلم أنى أخاف أن تأخذنى بين السكوت والكلام . (٥) وقال رجل لبشر الحافى : « أراك تخاف الموت ؟ فقال : القدوم على الله عز وجل شديد(٦) يضاف إلى ذلك قوله « هب أنك لا تخاف ، ويحك ! ألا تشتاق ؟ ! »(٧)

(١) دائرة المعارف الاسلامية . مادة تصوف ص ٢٩٢

(٢) القشيرى . الرسالة ص ٥٤

(٣) المصدر السابق . ص ١٠٠

(٤) طه عبد الباقى سرور . شخصيات صوفية ص ٨٦ ، ط القاهرة ١٩٤٨

(٥) ابن الجوزى . صفة الصفوة جـ ٢ ص ١٨٧

(٦) القشيرى . الرسالة ص ٦

(٧) السلمى . طبقات الصوفية ص ٤٤

وهنا أيضا نرى مقام الشوق إلى الله والحب له يحل محل مقام الخوف الذى كان سمة الحياة الروحية عند الحسن البصرى وفى مدرسته . ولا شك فى أن معروفا الكرخى هو أول من نادى بهذا الإتجاه الجديد فى التصوف الإسلامى وتابعه فى ذلك بشر بن الحارث الحافى ويؤكد بشر مقام الخوف مرة أخرى فيقول لبعض الرجال « أنتم الداء ! أرى وجوه قوم لا يخافون متهاونين بأمور الآخرة »[١] ، وبشر يحاول أن يمزج الحب بالخوف .

ولكن هذا النوع من التصوف عند بشر يرجع إلى قول الإمام الأول للصوفية الحسن البصرى . « ... إن لله عز وجل عبادا كمن رأى اهـل الجنة فى الجنة مخلدين ، وكمن رأى أهل النار فى النـار مخلدين ، قلوبهم محزونة وشرورهم مأمونة . حوائجهم خفيفة ، وأنفسهم عفيفة ، صبروا أياما قصارا تعقب راحة طويلة . أما الليل فصافة أقدامهم ، تسيل دموعهم على خدودهم ، يجأرون إلى ربهم : ربنا ، ربنا وأما النهار فحلماء علماء بررة أتقياء ، كأنهم القداح ، ينظر اليهم الناظر فيحسبهم مرضى ، وما بالقوم من مرض ، أو خولطوا ، ولقد خالط القوم من حبهم لربهم ، وذكر الآخرة أمر عظيم[٢] .

ولا يفوتنى أن أشير إلى نقطة هامة فى التصوف الإسلامى عامة ، وتصوف بشر خاصة ، هذه النقطة نلمح فيها أثر الرهبان المسيحيين فى زهاد المسلمين الى حد ما وهذا الأثر المسيحى - إن وجد - انتقل إلى بشر بطريق غير مباشر . فقد انتقل اليه عن طريق ابراهيم بن أدهم الذى كان يميل دائما إلى السياحة والسفر فيذكر لنا ابن كثير أن أحمد بن محمد الحلبى قال « سمعت سريا السقطى يقول سمعت

---

(١) المصدر السابق . ص ٤٦

(٢) عبد الباقى سرور : شخصيات صوفية ص ٨١

بشر بن الحارث الحافى يقول : قال ابراهيم بن أدهم : « وقفت على راهب فأشرف على فقلت له عظنى فأنشأ يقول :

خذ عن الناس جانبا ∴ كن بعدوك راهبا
إن دهرا أظلنى ∴ قد أرانى العجائبا

قلب الناس كيف شئت تجدهم عقاربا

قال بشر فقلت لابراهيم : هذه عظة الراهب لك ، فعظنى أنت ، فأنشأ يقول :

توحش من الإخوان لا تبغ مونسا ∴ ولا تتخذ خلا ولا تبغ صاحبا
وكن سامرى الفعل من نسل آدم ∴ وكن أوحديا ما قدرت مجانبا
فقد فسد الإخوان والحب والاخا ∴ فلست ترى إلا مذوقا كاذبا
فقلت ولو لا أن يقال مد هده ∴ وتنكر حالاتى لقد صرت راهبا

قال سرى فقلت لبشر هذه موعظة ابراهيم لك ، فعظنى أنت ، فقال : « عليك بالخمول ، ولزوم بيتك ، فقلت بلغنى عن الحسن أنه قال : لولا الليل وملاقاة الاخوان ، ما باليت متى مت ، فأنشأ بشر يقول :

يا من يسر برؤية الاخوان ∴ مهلا أمنت مكايد الشيطان
خلت القلوب من المعاد وذكره ∴ وتشاغلوا بالحرص والخسران
صارت مجالس من ترى وحديثهم ∴ فى هتك مستور وموت جنان (١)

ولا يمكن أن أترك هذه اللقاءات التى حدثت بين هؤلاء الرجال المصطفين

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٤٢ .

الأخبار ، دون أن أعقد عدة ملاحظات حول هذه الأحاديث التى تمس شغاف القـــلوب .

اولا إن ابراهيم بن أدهم كان يقول : تعلمت المعرفة من راهب (مسيحى) يقول له سمعان وكان يقول له : أنظر كيف تكون بمن تعبــده يا حنيفى . أقبل على ربك » . (١)

ثانيا : إن وفاة ابراهيم بن أدهم كانت على أكثر تقدير سنة ١٦١ هـ بالشام، ومولد بشر الحافى كان سنة ١٥٠ هـ بمرو . فالمقابلة تمت إذن بينهما وعمــر بشر بن الحارث لا يتجاوز الحادية عشر ، وهذا ممكن وجائز .

ثالثا : إذا إعتمدنا على قول ابن كثــير أن ابراهيم بن أدهم وقف على راهب ، ولم يخبرنا من أى نوع كان هذا الراهب . فاننا لا نشك فى أن هــذا الراهب كان مسيحيا بناء على الملاحظة الأولى ، وإن كانت الكلمة إستخدمت فى الأوساط الصوفية وعند الزهاد أحيانا .

فنلاحظ أن كلمة « راهب » كان فيها ما يشير إلى المعانى التعليمية فقد قال الرشيد : « كان أبو العباس عيسى بن على راهبنــا وعالمنــا أهل البيت » . كما كان فى كلمة « القس » معنى الخشوع ، ومنه عبـد الرحمن القس الذى لقب بذلك لورعه ، وهو الذى عشق سلامة المغنية التى سميت سلامة القس » (٢)

يضاف إلى ذلك كله أن أبا نعيم الأصبهانى ذكر أن أبا بكر بن عبدالرحمن

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٦٢ ــ ١٦٣ .

(٢) زكى مبارك . التصوف الاسلامى حـ ١ ص ٧٤ .

بن الحارث يقال له راهب المدينة ، ويقال له أيضاً راهب قريش لكثرة صلاته، وكان فقيها عابدا . (٢) هذاهو موقفى دون تحيز لأحد هذه الأقوال حتى لا يخلو التأريخ عندنا من قاعدة النزاهة والموضوعية .

بقيت نقطة هامة وأخيرة نضيفها إلى تصوف بشر الحافى وتتصل إتصالا وثيقا بالتصوف الاسلامى كله ، وهى اعتقاد المتصوفة بأن الخضر لا يزال حيا لم يمت . فقد ذكر ابن حزم أن المتصوفة قد أخذوا هذه الفكرة من الشيعة . وذلك على الرغم من أن هذا البقاء ليس له دخل بفكرة المهدية عندهم ولكن ابن حزم يقرنها بفرقة الشيعة ، والظاهر أن هذه الفكرة أصل للمهدية التى دخلت التصوف فيما بعد (٢) ولكن رؤية الخضر عليه السلام ليس إلا نوع من الكرامة . فيقول الامام القشيرى عن بشر أنه قال : « دخلت الدار فإذا أنا برجل فقلت من أنت ؟ دخلت دارى بغير إذنى ! فقال : أخوك الخضر . فقلت : أدعو الله لى . فقال : هون عليك طاعته . فقلت زدنى . فقال : وسترها عليك » . (٣)

ولقد ذكر أن ابراهيم بن أدهم رأى أيضا داود عليه السلام الذى علمه « إسم الله الأعظم » ثم رأى بعده الخضر الذى أكد ذلك »(٤) .

وأخيرا ، فقد توفى بشر بن الحارث الحافى قبل الخليفة المعتصم بستة أيام سنة

---

(١) أبو نعيم : الحلية ﺟ ٢ ص ١٨٧

(٢) الشيبى : الصلة ص ١٤١

(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٧٣

(٤) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٠–٣١

٢٢٧ هـ ، وشهده خلق كثير من أهل بغداد . وأخرجت جنازته قبل صلاة الصبح ، ولم يحصل فى القبر إلا فى الليل وكان نهارا صائفا . وكان هذا شرف الدنيا قبل شرف الآخرة ، يدل دلالة قاطعة على منزلة بشر وحب الناس وتقديرهم له . ويذكر المؤرخون أنه قيل إن الله قد غفر له ولكل من تبع جنازته ولكل من أحبه يوم القيامه .[1]

(١) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب جـ ٢ ص ٦١ ، ابن سعد الطبقات الكبيرة جـ ٧ القسم ٢ ص ٨٣

## رابعا : أخوات بشر

والذى يؤكد مرة أخرى منزلة بشر فى تاريخ التصوف الإسلامى ، أن يكون له أخوات فاضلات عفيفات يزدنه شرفا فوق شرف ، وعزة وفخارا . فكان لبشر ثلاث أخوات وهن : مضغة ، ومخة ، وزبدة ، وكن زاهدات عابدات ورعات. وأكبرهن مضغة ماتت قبل موت أخيها بشر . فحزن عليها حزنا شديدا ، وبكى بكاء كثيرا فقيل له فى ذلك ، فقال : قرأت فى بعض الكتب أن العبد إذا قصر فى خدمة ربه سلبه أنيسه ، وهذه أختى مضغة كانت أنيستى فى الدنيا (١)

وكانت مخة من بين أخوات بشر تقصد أحمد بن حنبل وتسأله عن الورع والتقشف وكان ابن حنبل يعجب بمسائلها . فقد حكى أنها جاءت إليه وقالت له: إنى امرأة رأس مالى دانقان ، اشترى القطن فأغزله وأبيعه بنصف درهم فأتقوت بدانق من الجمعة إلى الجمعة ، فمر ابن طاهر الطائف ومعه مشعل فوقف يكلم أصحابه المسالح . فاستغنمت ضوء المشعل فغزلت طاقات ثم غاب عنى المشعل ، فعلمت أن لله فى مطالبة ، فخلصنى خلصك الله . فقال لها : تخرجين الدانقين ثم تبقين بلا رأس مال حتى يعوضك الله خيرا منه وكان أحمد بن حنبل يقول : سؤالها لا يحتمل تأويلا آخر غير هذا ، وذلك لأنها كانت أخت بشر بن الحارث ، ولأنها كانت أيضا صادقة كل الصدق فى ورعها ، فلابد أن يصدق معه فى النصيحة ويعطيها جوابا يتفق مع مقامها وحالها الذى يندر أن يوجد عند غيرها .

وكانت تقول لأحمد بن حنبل : يا أبا عبد الله أنين المريض شكوى ؟ قال :

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ١ ص ٢٤٩

أرجو أن لا يكون شكوى ، ولكنه اشتكاء إلى الله عز وجل » . وقال أحمد : ما سمعت قط إنسانا يسأل عن مثل هذا ، ولما علم أنها أخت بشر قال : محال أن تكون مثل هذه إلا أخت بشر » .

أما عن زبدة الأخت الأصغر لبشر فكانت تكنى أم علي ، فكانت تقول : أثقل شيء على العبد الذنوب ، وأخفه عليه التوبة ، فماله لا يدفع أثقل شيء بأخف شيء . ، وكان بشر يقول : « تعلمت الورع من أختي ، فإنها كانت تجتهد أن لا تأكل ما لمخلوق فيه صنع »(١)

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٩٤ — ٢٩٦ .

# الفصل الخامس

## الحارث المحاسبي

## التصوف السني

## الحارث المحاسبى

### أولا — حياته ومنزلته :

حتى نستطيع الإحاطة بحياة المحاسبى ومنزلته التى فاقت كل وصف وتقدير ، علينا أن نقدم له بلمحة ولو بسيطة عن طبيعة التصوف السنى وخصائصه الجوهرية ، وأهم شخصياته فى مدرسة بغداد ، هذه الشخصيات التى وضعت أهم أسس التصوف السنى وقواعده وشروطه حتى أصبح علما يعتد به فى الفكر الإسلامى لأنه قام على الكتاب والسنة . الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين .

نقول إذن ، لقد اختص الصوفية المحققون من أهل السنة فى معتقدهم وسلوكهم الذى يجب أن يكون مؤسسا على الشرع ، باستنباط حقائق الشرع من ظاهر معانى الكتاب ومدلولاته العقلية ، ثم جعلوا الشرع بألفاظه ومعانيه معيارا لتلك الحقائق العليا المستنبطة فى مجموع الشريعة كتابا وسنة ، وإرجاع القضايا إلى نصوص الشرع بعد التفقه فيه والتأدب بأدبه ، قبل أن يسلكوا طريق التصوف ثم الإهتداء ثانيا ، بهدى الكتاب والسنة حال سلوكهم . كل ذلك مع الإيمان المترعب فى مدلول السنة والكتاب إلى أسمى وأعمق معانيها ، جازمين بأن الشريعة إيمان فأعمال فأخلاق ولذا كان صوفية أهل السنة هم علماء بعلوم الشرع ، وعلماء بنظم المعتقد على أساس العقل ، وعلماء بالله والنفس ثم إن التصوف السنى لما كان مختلطا مع الفقه كان إسلاميا بحتا .

كل هذا سوف نراه واضحا كل الوضوح فى صوفية مدرسة بغداد من أهل السنة مبتدئا بأكبر ممثل لهذه المدرسة ، ألا وهو الحارث المحاسبى ( توفى عام ٢٤٣ هـ ) ، ومختتما بجعفر الخلدى ( توفى عام ٣٤٨ هـ ) الذى كان إليه المرجع فى

علوم القوم وكتبهم وحكاياتهم وسيرهم. ونستطيع القول بأن التصوف الاسلامى قد تميز بالنمو والازدهار فى هذه الفترة التى تبدأ منذ النصف الأول من القرن الثالث حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى .

ويؤكد القشيرى فى رسالته بأن خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة ، قد انفردوا باسم التصوف . وقد ذكر مشايخ هذه الطريقة وأقوالهم ليدل على تعظيمهم للشريعة ، والإقتداء الدقيق بسنة الرسول . وحينئذ يقول ابن خفيف « اقتدوا بخمسة من شيوخنا ، والباقون سلموا لهم حالهم : الحرث بن أسد المحاسبى ، والجنيد بن محمد ، وأبو محمد رويم ، وأبو العباس بن عطاء ، وعمرو بن عثمان المكى، لأنهم جمعوا بين العلم (أى الشريعة) والحقائق » [١] . ولم يقف الامر عند حد تأسيس هذا المذهب وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس إما تصريحا أو تلميحا ، بل يتجاوزه إلى أمر آخر ذلك أن الصوفية أخذوا منذ هذه الفترة ينظمون أنفسهم طوائف وطرقا يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة ، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المرتدين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذى يحقق كمال العلم وكمال العمل (٢)

وكان من هذه الطرق أو الفرق التى ظهرت فى التصوف الاسلامى عامة فى عصره الذهبى ، وفى التصوف البغدادى خاصة ، وهو عصر التصوف البحث الذى شهد معظم كبار الصوفية المبتكرين ، وكان التصوف فيه بعيداً – نسبيا – عن الاختـــلاط بالفلسفة وعلوم الأسرار ، كانت هذه الفرق عشر . فقد قسم

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٢

(٢) للخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١١

الهجويرى ( توفى عام ٤٥٦ هـ ) هـذه الفرق إلى اثنى عشرة فرقة ، قبل منها عشراً ورد اثنتين وضعهما تحت إسم الحلولية . أما العشرة المقبولة فأطلق عليها أسماء مؤسسيها (١)

وقد أنتخبت من هذه الفرق أربعا فقط تمثل مدرسة بغداد ، مضيفاً إليها فرقة السقطية وهم على التوالى :

١ ـ المحاسبية : نسبة إلى الحارث بن أسد المحاسبى .

٢ ـ السقطية : نسبة إلى السرى السقطى .

٣ ـ الجنيدية : نسبة إلى أبى القاسم الجنيد .

٤ ـ النورية : نسبة إلى أبى الحسين النورى .

٥ ـ الخرازية : نسبة إلى أبى سعيد الخراز .

والخمسة المنتخبة ممن أجتمع لهم علم الظاهر والباطن ويمثلون التصوف السنى الحقيقى ، فهم على الترتيب حسب وفياتهم : الحارث المحاسبى ، السرى السقطى ، ابو الحسين النورى ، أبو القاسم الجنيد ، وأخيراً جعفر بن نصير الخلدى . أما أبو سعيد الخراز سوف نخصص له فصلا مستقلا باسم « التصوف والصدق » أو الطريق إلى الله » فى كتاب إسميناه « أعلام التصوف فى الإسلام » .

أما عن الحارث بن أسد ، أبو عبد الله المحاسبى ، فقد كان أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن . وله كتب كثيرة فى الزهد ، وفى أصول الديانات ، والرد على المخالفين من المعتزلة والرافضة وغيرهما ، وكتبه كثيرة الفوائد جمة المنافع . وقد ذكر أبو على بن شاذان يوما كتاب الحارث فى الدماء ، فقال

(١) السلمى . طبقات الصوفية ص ٥٦

على هذا الكتاب عول أصحابنا فى أمر الدماء التى جرت بين الصحابة ، ونرجو أن نهتدى إلى هذا الكتاب ، فهو لم يصلنا حتى الآن .

وكان المحاسبى من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر ، وعلوم المعاملات والإشارات . له التصانيف المشهورة منها : كتاب الرعاية لحقوق الله ، وغيره ( مثل كتاب التوهم : عنى بنشره الدكتور أ ج آربرى ، وكتاب الوصايا : لا يزال مخطوطا ) أما السبكى فقد ذكر المحاسبى ضمن طبقات الشافعية ، وهو فى الطبقة الأولى فيمن عاصر الشافعى ( توفى عام ٢٠٤ هـ بمصر ) واختار مذهبه وقد كان إمام المسلمين فى التصوف والحديث والكلام ، وكتبه فى هذه العلوم أصول من يصنف فيها ، وإليه ينسب أكثر متكلمى الصفاتية (١) . وقال عنه أيضا إنه لو لم يكن فى أصحاب الشافعى فى الفقه والكلام والأصول والقياس والزهد والورع والمعرفة إلا الحارث المحاسبى ، لكان مغبرا فى وجوه مخالفيه . وقد قال جمع من الصوفية إن كتبه تبلغ مائتى مصنف (٢) وهو بصرى الأصل مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ ويقول عنه أبو نعيم الأصبهانى بأنه كان لألوان الحق شاهداً ومراقبا ، ولآثار الرسول عليه السلام مساعداً ومصاحبا ، تصانيفه مدونة مسطورة ، وأقواله مبوبة مشهورة ، وأحواله مصححة مذكورة كان فى علم الأصول راسخا وراجحا ، وعن الخوض فى الفضول جافيا وجانحا ، وللمخالفين الزائغين قامعا وناطحا ، وللمريدين والمنيبين قابلا وناصحا . وقيل إن فعل ذوى

---

(١) الصفاتية هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هى ذاته ولا هى غير ذاته وأهم ممثليهم فى العالم الأسلامى هم ابن كلاب والمحاسبى وقد انتقلت سنة الصفاتية إلى الأشعرية النشار . نشأة فكر حـ ١ ص ١٢٨

(٢) ابن تقى الدين السبكى : طبقات الشافعية حـ ٢ ص ٣٧ ، ط القاهرة الاولى .

المقول ، الأخذ بالأصول ، والترك للفضول ، واختيار ما اختاره الرسول صلى الله عليه وسلم (١)

وقد ذكر ابن النديم أن للحارث من الكتب « كتاب التفكر والاعتبار » ، وأنه كان من الزهاد المتكلمين على العبادة والزهد فى الدنيا ، والمواعظ ، وكان فقيها متكلما متقدما (٢) بل إنه أحد الأعلام المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضل الذين جمعوا علوم المواريث إلى علوم الإكتساب الذين سمعوا الحديث وجمعوا الفقه والكلام واللغة وعلم القرآن ، تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم وكان ضمن من صنفوا فى المعاملات (٣) .

ويؤكد الغزالى فى كتابه « إحيـــاء علوم الدين » إن المحاسبى خير الأمة فى علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال ، وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه (٤) ويرجع إلى هـــذا السبب فى تسميته بالمحاسبى ولكثرة محاسبته لنفسه .

---

(١) أبو نعيم . الحلية حـ ١٠ ص ٧٢ — ٧٤

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٢٦١

(٣) الكلاباذى : التعرف لمذهب ص ١٢

(٤) العروسى . نتائج الأفكار حـ ١ ص ٩٤

## ثانيا – الحارث المحاسبي واحمد ابن حنبل ( توفي عام ٢٤١ هـ )

كان الإمام أحمد بن حنبل شديد التنكير على من يتكلم في علم الكلام خوفا أن يجر ذلك إلى ما لا ينفع . ولا شك أن التنكرت عنه ما لم تدع إليه الحاجة أولى، والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحارث قد تكلم في شيء من مسائل الكلام . وقد قيل إن أحمد بن حنبل قد هجره بهذا السبب . ويقول السبكي : « والظان بالحارث أنه إنما تكلم حين دعت الحاجة ولكل مقصد » (١) وعلى الرغم من أن الصوفية يعتبرون ابن حنبل أحد أئمتهم ، إلا أنه كان لا يعجبه من الصوفي أن يتكلم في علم الكلام ، أو أن يكثر من الشطحات الصوفية ولقد كان بينه وبين الحارث صحبة ، فلما سمعه تكلم في خلق القرآن نصح بالبعد عنه (٢) ولكن هذا الزعم غير صحيح بالمرة ، وذلك لأن المحاسبي لم يقل بخلق القرآن ، بل كان يقرر أن كلام الله صفة لله تعالى في ذاته غير مخلوق ، ولما كان القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة وأنه ليس بمخلوق (٣) ، فيتبع ذلك بالضرورة أن يكون القرآن عند المحاسبي وغيره من أهل السنة والسلف غير مخلوق .

بقى إذن الشطر الثاني من هذه الخصومة بينهما . فقد قيل لأحمد بن حنبل أن الحارث المحاسبي يتكلم في علوم الصوفية ويحتج لها بالآى والحديث . فهل لك أن تسمع كلامه من حيث لا يشعر ؟ حينئذ حضر ليلة معه إلى الصباح ، ولم ينكر من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئا ، فسئل عن ذلك فقال : لأني رأيتهم

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٩ .

(٢) أحمد عبد الجواد الدومي : أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا ص ٢٠١ ، ط القاهرة ١٩٦١ م .

(٣) الكلاباذي : التعرف لمذهب ص ١٨ — ١٩ .

لما أذن بالمغرب تقدم فصلى ، ثم حضر الطعام فجعل يحدث أصحابه وهو يأكل وهذا من السنة فلما فرغوا من الطعام وغسلوا أيديهم جلس وجلس أصحابه بين يديه وقال من أراد منكم أن يسأل عن شيء فليسأل . فسألوه عن الرياء والاخلاص وعن مسائل كثيرة فأجاب عنها واستشهد بالآى والحديث . فلما مر جانب من الليل أمر الحارث قارئا يقرأ فقرأ فبكوا وصاحوا وانتحبوا ، ثم سكت القارىء . فدعا الحارث بدعوات خفاف ثم قام إلى الصلاة ، فلما أصبحوا اعترف أحمد بفضله قائلا : كنت أسمع من الصوفية خلاف هذا ، استغفر الله العظيم [1] .

وقد طلب أحمد بن حنبل من اسماعيل بن اسحق السراج أن يهىء له مجلسا عند حضور الحارث وأصحابه بحيث يسمع كلامهم ويراهم ولا يرونه . فبكى الإمام أحمد حتى غشى عليه متأثرا بموعظة الحارث حتى قال : ما أعلم أنى رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولا سمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم ثم قام وخرج . وكان تعليق السبكى على هذه الحكاية هو « تأمل هذه الحكاية بعين البصيرة ، واعلم أن أحمد بن حنبل إنما لم ير لهذا الرجل صحبتهم لقصوره عن مقامهم . فإنهم فى مقام ضيق لا يسلكه كل أحد فيخاف على سالكه ، وإلا فاحمد قد بكى وشكر الحارث هذا الشكر ، ولكل رأى واجتهاد »[2] .

ويتفق البيهقى مع السبكى فى هذا الرأى ، مضيفا وجهة نظر أخرى حين يذهب إلى أنه من المحتمل أن يكون قد كره له صحبتهم لأن الحارث ـ وإن كان

---

(١) الشعرانى . الطبقات الكبرى حـ ١ ص ٦٤

(٢) السبكى . طبقات الشافعية حـ ٢ ص ٣٩ ـ ٤٠

زاهدا ـ فإنه كان عنده شيء من علم الكلام ، وكان أحمد يكره ذلك . أو كره له صحبتهم من أجل أنه لا يطيق سلوك طريقتهم وما لهم عليه من الزهد والورع أما ابن كثير فكان موقفه مخالفا تماما لكلا الاتجاهين عند السبكى والبيهقى ، حيث يذهب إلى أن سبب كراهية الإمام احمد لهذه الصحبة للحارث واصحابه ، هو ان فى كلامهم من التقشف وشدة السلوك التى لم يرد بها الشرع ، وكذلك التدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أمر (١) .

وأضيف هنا ملاحظة ملفتة للنظر تعبر تعبيرا واضحا عن أثر كراهية أحمد ابن حنبل لصاحبة الحارث المحاسبى ، فقد قيل إن المشيعين لجنازة الحارث لم يتجاوزا أربعة أشخاص وذلك بعد أن هجره الإمام أحمد بن حنبل . فقد أختفى الحارث المحاسبى فى دار ببغداد ومات فيها . ولكن هل كان هذا تنفيذا لوصيته بقلة المشيعين ، أم أن الرأى العام تأثر بخصومة الإمام أحمد له ، خاصة وأن هذا العصر اتسم بتقدير العلماء فى حياتهم وبعد مماتهم . وهذا هو ما حدث بالفعل لكل من معروف الكرخى وبشر الحافى الذى حشد الناس لجنازته .

وهكذا نرى الإمام أحمد وهو الفقيه ، كان يميل إلى الصالحين ويهش للفقراء منهم خاصة . وحكاياته مع معروف الكرخى وبشر الحافى تؤيد ذلك وتؤكده ولذلك فإنى اعتبر خصومته للحارث المحاسبى أملاها كلامه فى علم الكلام عامة ، لا بالنسبة لمشكلة خلق القرآن التى ينكرها المحاسبى مثله فى ذلك مثل ابن حنبل ، وهى ليست خصومة مع الصوفية .

بقيت نقطة أخيرة فى الصلة بينهما أحب أن أنبه اليها ، وهى أن الأستاذ

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٣٢٩

المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي قد قال نقلا عن ابن تيمية أن ابن حنبل كان يسأل الحارث فى بعض المسائل ويقول : « ما تقول فيها يا صوفى ؟ » (١)
ولكن هذه العبارة قد أسندت عن أبى حمزه نفسه حيث يقول أبو حمزه الصوفى، محمد بن ابراهيم ، وقد جالس أحمد بن حنبل وبشر الحافى : «كان الامام احمد ابن حنبل يسألنى فى مجلسه عن مسائل ويقول : ما تقول فيها يا صوفى ؟ (٢) .

(١) د. عفيفى : التصوف الثورة ص ٢٨

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد حـ ١ ص ٣٩٠ ؛ القشيرى : الرسالة ص ٣٤ ؛ الشعرانى . الطبقات الكبرى حـ ١ ص ٨٥ .

## ثالثا : اسناده للحديث

حدث الحارث المحاسبي عن يزيد بن هارون ، وطبقتـــه ، وروى عنه أبو العباس بن مسروق الطوسى ، وأحمد بن عبد الجبار الصوفى ، والشيخ الجنيد واسماعيل بن اسحق السراج ، وأبو على الحسين بن حران الفقيـه وغيرهم [١] . وقد ذكر الخطيب البغدادى له حديثين ويتفق معه فى ذلك أبو نعيم الاصبهانى أما السلمى فيتفق معهما فى حديث واحد أورده

قال الحارث بن أسد العنزى المحاسبى : حدثنا يزيد بن هارون حدثنا شعبة عن القـــاسم بن أبى بزة عن عطاء الكيخرانى عن أم الدرداء عن أبى الدرداء قال ، قال رسول الله : « أثقل ما يوضع فى الميزان حسن الخلق » [٢] .

والحديث الذى ذكره الخطيب البغدادى هو : «أفضـل ما يوضع فى ميزان العبد يوم القيامة حسن الخلق » [٣] .

وحديث أبو نعيم الاصبهانى : ما يوضـــع فى الميزان أفضل من خلق حسن » (٤).

أما الحديث الآخر فهو قال احمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفى حدثنا الحارث بن أسد حدثنا محمد بن كثير الكوفى عن ليث بن أبى سليم عن عبدالرحمن ابن أسود عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال «شغل النبى فى شىء من أمر المشركين فلم يصل الظهر والعصر والمغرب والعشاء،فلما فرغ صلاهن الاول فالاول، وذلك

---

(١) سبكى : طبقات الشافعية حـ ٢ ص ٣٧

(٢) سلمى : طبقات الصوفية ص ٥٦ — ٥٧

(٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد حـ ٨ ص ٢١٢

(٤) أبو نعيم : الحلية حـ ١٠ ص ١١٠

قبل أن تنزل صلاة الخوف» (١)

وسوف نرى أن إسناد الحارث هذه الأحاديث يتمشى مع مذهبه في التصوف فالتصوف عنده خلق ، وهو أثقل ما يوضع في الميزان . ثم الحديث الثاني الذى يدل على وجوب القيام بما هو أفضل ، فمثلا الفرض أوجب من النافلة . وكل ذلك نجده في كتابه « الرعاية لحقوق الله » حيث يقول : «أول منزلة من الرعاية ، وأهلها أقوى الخلق في الرعاية لحقوق الله عز وجل مثل : الرعاية عند الخطرات ثم يقول : «وأوجب الله عز وجل أن لا ينال فرضه بما حرم على عباده ولا يؤثر على فرضه نافلة مما يتقرب به إليه ، فعليك وعلى العباد أن لا يؤخروا من فرضه ما أوجب أن يبدأ به ، ولا يقوموا بما أمر أن يؤخر بعد غيره من الفرض ، ولا يتركوا فرضا لطلب قربة بنافلة ولا غيرها» . (٢)

---

(١) المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ص ٨١ - ٨٤ ، مراجعة وتقديم عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور ، ط القاهرة .

(٢) الخطيب البغدادى تاريخ بغداد حـ ٨ ص ٢١٣

## رابعا – مع الحارث المحاسبي في كتبه وأقواله

قال الجنيد : « كان الحارث المحاسبي يجيء إلى منزلنا ويقول أخرج معنا نصحر ، فقال له تخرجني من عزلتي وأمني على نفسي إلى الطرق والآفات ورؤية الشهوات ؟ ! فيقول : أخرج معي ولا خوف عليك ، فأخرج معه فكأن الطريق فارغ من كل شيء ، لا نرى شيئا نكرهه . فإذا حصلت في المكان الذي يجلس فيه قال لي : سلني فأقول له : ما عندي سؤال أسألك ، فيقول لي : سلني عما يقع في نفسك ، فتنثال على السؤالات فأسأله عنها ، فيجيبني عنها الوقت ، ثم يمضي إلى منزله فيعملها كتبا » .[1]

وقال الحارث المحاسبي : « عملت كتابا في المعرفة وأعجبت به . فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحسنا له ، إذ دخل على شاب عليه ثياب رثة فسلم على وقال : يا أبا عبد الله ، المعرفة حق للحق على الخلق ، أو حق للخلق على الحق ؟ فقلت له : حق على الخلق للحق . فقال : هو أولى أن يكشفها لمستحقيها . فقلت : بل حق للخلق على الحق . فقال : هو أعدل من أن يظلمهم ثم سلم على وخرج. وقال الحارث : فأخذت الكتاب وحرقته ، وقلت لا عدت أن أتكلم في المعرفة بعد ذلك » [2]

وقد صنف المحاسبي الكتب وتكلم فيها عن الجـــوع والفقر والوساوس والخطرات ، فأخرج لنا كتبا عديدة حظينا منها بثلاث كتب ، كان لبعضها أثر كبير في تصوف الغزالي . وترك لنا أقوالا في المحبة الإلهية خاصة، أفرد لها رسالة عنوانها « في المحبة » ضاع أصلها ولم يبق منها إلا شذرات حفظها لنا أبو نعيم

---

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢١٣

(٢) الشعراني : الطبقات جـ ١ ص ٦٤

الاصبهانى فى كتابه « الحلية »[١] ونجد له أيضا بعض متفرقات من أقواله أوردها لنا المؤرخون نلمس منها منهجه فى التصوف .

أولا — ولنبدأ بالكتاب الاول « النصائح » أو « الوصايا » الذى يحدثنا فيه عن الحياة الإسلامية فى عصره ، وعن تقلباته الروحية ، والمنهج الصوفى ، وما تكشف له من حقائق ، وما تجلى له من معارف . فلقد كان الحارث متعطشا إلى المعرفة ، والبحث والإطلاع ، وإلى الوصول لرأى لا يعتوره الشك ، إلى رأى يقينى ثابت لا يتزلزل ولكنه بعد أن بحث زاد شكا ، واضطربت نفســـه ، وخشى أن يأتيه الموت فجأة قبل أن يعتصم بحبل الله المستقيم ، فكد وجهد ، ثم يئس من أن يصل إلى النتيجة . ولكن الله وفقه فى النهاية إلى الإتصال بقوم صالحين ، فسكن اليهم واخلد لان سيماهم على وجوههم تبعث الثقة وتهتدى إلى الرشـــاد[٢].

بدأ المحاسبى فى كتابته لمقدمة هذا الكتاب بحديث « ستفترق أمتى ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة حيث يقول « أما بعد ، فقد أنتهى الينا أن هذه الامة تفترق على بضع وسبعين فرقة ، منها فرقة ناجية والله أعلم بسائرها » ولقد تدبر المحاسبى أحوال الامة ونظر فى مذاهبها وأقاويلها ، فعلق من ذلك ما قدر له ، ورأى اختلافهم بحرا عميقا قد غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصابة قليلة ، ورأى كل صنف منهم يزعم أن النجاه فى تبعهم ، وأن الهالك من خالفهم . ثم رأى الناس أصنافا :

---

(١) د . عفيفى . التصوف الثورة ص ٢١٢

(٢) الغزالى المنقذ من الضلال ، ص ٤٠ مقدمة فى قضية التصوف للدكتور عبد الحليم محمود ، والكتاب من تحقيقه ط القاهرة ١٩٦٣

فنهم العالم بأمر الآخرة ، لقاؤه عسير ووجوده عزيز .

ومنهم الجاهل ، فالبعد عنه غنيمة

ومنهم المتشبه بالعلماء ، مشغوف بدنياه مؤثرا لها.

ومنهم حامل علم منسوب إلى الدين ، ملتمس بعلمه التعظيم والعلو ، ينال بالدين من عرض الدنيا .

ومنهم حامل علم لا يعلم تأويل ما حمل .

ومنهم متشبه بالنساك ، متحر بالخير لاغناء عنده ، ولا بقاء لعلمه ، ولا معتمد على رأيه .

ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء ، مفقود الورع والتقى .

ومنهم متوادون ، على الهوى متفقون ، وللدنيا يتناولون ، ورياستها يطلبون .

ومنهم شياطين الإنس ، عن الآخرة يصدون ، وعلى الدنيا يتكالبون ،وإلى جمعها يهرعون ، وفى الاستكثار منها يرغبون ، فهم فى الدنيا أحياء ، وعن العرف موتى ، بل العرف عندهم منكر والسوء معروف .

حينئذ إتجه المحاسبي إلى كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة ليسقط عن قلبه الهوى ، ملتمسا النجاة ، مرتادا لطالب الفرقة الناجية فوجد أن سبيل النجاة فى التمسك بتقوى الله ، وأداء فرائضه ، والورع فى حلاله وحرامه،وجميع حدوده والإخلاص لله تعالى وطاعته ، والتأسى برسول الله والفرقة الناجية هم قوم وجد فيهم دلائل التقوى ، وأعلام الورع وإيثار الآخرة على الدنيا وهم مجتمعون على نصح الأمة ، ولا يرجون أحدا فى معصية ولا يقنطون أحدا من رحمته ، وهكذا يستمر فى وصفهم حتى أصبح راغبا فى مذهبهم ، مقتبسا من فوائدهم ، قابلا لآدابهم ، محبا لطاعتهم ، لا يعدل بهم شيئا ، ولا يؤثر عليهم أحد ويقصد

بهم الصوفية .

والغزالي يتفق تمام الإتفاق مع الحارث المحاسبي في كل ما سبق ذكره ، فقد بدأ الغزالي في كتابته لكتابه « المنقذ من الضلال » بنفس الحديث الذي ذكره المحاسبي وتكاد بعض جمله تكون مأخوذة من كلام المحاسبي نصا ، مما دعا بعض المستشرقين إلى القول بأنه تأثر به .(١) فيقول الغزالي مجيبا أحد المتسائلين.
« إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الا كثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون. وكل فريق يزعم أنه الناجي و « كل حزب بما لديهم فرحون ».(٢)

ثم يعطينا الغزالي بحثا طريفا عن أصناف الناس ، كان الغرض منه هو التعرف على عقيدة كل فرقة ، واستكشاف أسرار مذهب كل طائفة ليميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، فيقول .

١ — لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته .
٢ — « ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهرته .
٣ — « ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته
٤ — « ولا متكلما إلا واجتهد في الإضطلاع على غاية كلامه ومجادلته .
٥ — « ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته .
٦ — « ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته
٧ — « ولا زنديقا معطلا إلا واتحسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في

(١) الغزالي . المنقذ من الضلال ص ٤١ — ٤٥ مقدمة المحقق

(٢) المصدر السابق . ص ١٢٤

لتعطيله وزندقته ».

وإن كنا نرى بعض الخلاف بين تصنيف الغزالى لفرق الناس وطوائفهم ، والتصنيف الذى ذكره المحاسبى ، إلا ان ذلك يدل على نوع الثقافة والحياة التى كان يحياها الناس فى عصر كل منهما فنجد الغزالى بعد ذلك يحصر أصناف الطالبين فى أربع فرق وهى : المتكلمون ، الباطنية ، الفلاسفة ، الصوفية .

أما عن علم الكلام فلم يكن فى حقه كافيا ، ولا لدائه شافيا . وأما الفلسفة فقد ذكر لها آفات كثيرة مما يدل على بطلانها عنده . واما الباطنية او مذهب التعليم فلهم شبهات ووجب الكشف عن حقيقة مذهبهم . ويذكر الغزالى بهذه المناسبة ما جرى بين الإمام احمد والمحاسبى عندما صنف الاخير كتابا فى الرد على المعتزلة ، فأنكر الامام احمد عليه ذلك . ولكن الحارث المحاسبى قال له : « الرد على البدعة فرض » ، وهذا ما فعله الغزالى تماما عندما بين تهافت الفلاسفة المشائين الإسلاميين ، وكتب عن فضائح الباطنية

اما الصوفية ، فكان العلم عند الغزالى أيسر من العمل الذى هو صفة لهم . فابتدأ بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ، مثل « قوت القلوب » لابى طالب المكى ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبى يزيد البسطامى فأعجب الغزالى بالتصوف واتخذه طريقا له ، وهو العلم الذى يزيد صاحبه خشية وخوفا ورجاء ، وذلك يحول بينه وبين المعاصى ، وهى نفس أقوال المحاسبى(١) .

---

(١) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ١٢٥ — ١٩٧

ثانيا ـ أما كتاب « الرعاية لحقوق الله » فهو كتــاب ضخم . وهو من المصادر الرئيسية التي يظهر أثرها بوضوح في كثير مما ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين » « فلقد كان المحاسبي أستاذ الغزالي في معالجة المسائل الصوفية وعرضها وتحليلها وتعميق معانيها ، والربط بينها وبين المعاني الدينية الإسلامية . قال ابن عطاء الله السكندري(١) : قرأت على أبي العبــاس كتاب الرعاية للمحاسبي فقال : جميع ما في هذا الكتاب يغني عنه كلمتان : أعبد الله بشرط العلم ولا ترض عن نفسك أبداً . ثم لم يأذن لي قراءته بعد » (٢) . ولا ندري لذلك سببا !؟ .

وينقسم هذا الكتاب بعد ذكر معرفة التقوى وما هي ، والتوبة وخوف وعيد الله ، ورعاية حقوق الله عند الخطرات وغير ذلك مما يتصل بأعمال القلوب والجوارح ، ينقسم إلى ثمانية هي على الترتيب :

١ ـ كتاب الرياء .
٢ ـ كتاب الاخوان ومعرفة النفس .
٣ ـ التنبية على معرفة النفس وسوء أفعالها ، ودعائها إلى هواها .
٤ ـ كتاب العجب .
٥ ـ كتاب الكبر .
٦ كتاب الغرة .

---

(١) هو الشيخ تاج الدين بن عطاء الله السكندري الزاهد المذكر الكبير القدر ، تلميذ الشيخ ياقوت وقبله تلميذ الشيخ أبي العباس المرسي . له كتاب التنوير في إسقاط التدبير ، والحكم ، ولطائف المنن . مات سنة ٧٠٧ هـ » الشعراني : الطبقات الكبرى جـ ٢ ص ١٩

(٢) السندوبي . أبو العباس المرسي ص ٧٤

٧ – كتاب الحسد .

٨ – كتاب تأديب المريد وسيرته وتحذيره .

وتلخص لنا هذه الفروع جميعها الموضوع الأساسى للكتاب وهو الإخلاص وتطهير النفس والحياة الأخلاقية الكاملة . ولقد قال ما سنيون عنه أنه قد بلغ فى تحليل نزعات النفس ونزغات الهوى حداً لا يجارى . وقد سما فيه بالتحليل النفسى إلى مرتبة لا نجد لها مثيلا فى الآداب العالمية إلا نادراً (١) .

ولقد جاء فى هذا الكتاب بعض الأمور التى أقرها وأجمع عليها المتصوفة من أهل السنة . وذلك مثل رؤية الله بالأبصار فى الآخرة وأنه يراه المؤمنون دون الكافرين لأن ذلك كرامة من الله حيث يقول المحاسبى « فى الوقت الذى أمنوا فيه من كل ما كانوا يخافون ، وحلوا فى كل ما كانوا يأملون ، وفيما لم تبلغه آمالهم فى المقعد الصدق الذى وعدهم فيه بأن يريهم وجهه ، ويبلغهم غاية الكرامة من رؤيته رضوانه ، فقال لهم فى ذلك المقعد الذى ليس فوقه منزلة ولا بعده غاية كرامة : « مرحبا بعبادى وزوارى وخيرتى من خلق الذين رعوا عهدى وحفظوا وصيتى ، وخافونى بالغيب ، وهو حديث عن النبى رواه عنه محمد بن على بن الحسين بن فاطمة ابنة النبى(٢) عندئذ أنجز الله ما وعد به عباده الأخيار من الرؤية والنظر إلى وجهه الكريم ، إذ يقول جل من قائل : « إن المتقين فى جنات ونهر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر »(٣) .

ثم يعرف التقوى بأنها إتقاء الشرك فما دونه من ذنب ، من كل ما نهى الله

---

(١) المحاسبى . الرعاية ص ١٣ — ١٤ ، مقدمة المحقق

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣

(٣) المصدر السابق ص ٦٩ .

عنه ، أو تضييع واجب مما إفترضه الله . وهو يستشهد بالآيات والأحاديث على ذلك . وأصل التقوى عنده الخوف والحذر من الله الذى يقول « ولمن خاف مقام ربه جنتان » . « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى » . فأخبر العليم أن الخوف كان قبل التقوى . ونتيجة ذلك أن وعدهم لله الأمن فقال . « إن المتقين فى مقام أمين » . ومن التقوى كان الورع وهو مجانبة ما كره الله عز وجل .

وكان الحارث — شأنه فى ذلك شأن كل الصوفية — متفائلا كل التفاؤل فى عفو الله ومغفرته لمن تاب صادقا فى توبته ، لأنه كريم يتقرب ممن يتباعد منه فكيف بمن يتقرب إليه ؟ ويتحبب إلى من يتبغض إليه ، فكيف بمن يتحبب إليه ؟ أما الذى يبعث الفرد على التوبة وترك الإصرار ويتحول به عن خطاياه وذنوبه فهو الخوف والرجاء لربه لأن الله نهاه عما يهوى قلبه وتشتهيه نفسه . والخوف الدائم هو صفة أولياء الله حيث يقول الرب « يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين » الآية (١) . وإذا لنجد أثر منصور ابن عمار واضحا كل الوضوح فى أقوال الحارث المحاسبى عندما تحدث منصور عن التقوى المؤسسة على الخوف والرجاء .

وعندما يتحدث المحاسبى عن الخطرات فى اعتقاد القلوب ، فإنه يطلب من العبد التثبت بالعلم الدال على الخطرات حتى يستدل فيعلم من أى الوجوه والخطرة حين تعرض ، فيجعل الكتاب والسنة دليله . فإن لم يتثبت بعقله ويجعل العلم دليله ، لم يبصر ما يضره مما ينفعه . وهو هنا يقصد العقل المؤسس على الكتاب والسنة أى العلم . فالإنسان يعرف بالعلم ويثبت بالعقل ، ويضرب لهما مثلين

---

(١) المحاسبى الرعاية ص ٢٥ — ٥٠

طريفين . فثل البصر الصحيح كثل العقل ، ومثل السراج كثل العلم . ثم يربط بينهما فيقول . « ومثل النظر بالتثبت مثل التثبت بالعقل والاستضاءة بالعلم وعرض ما يخطر على الكتاب والسنة »[1] . وهو هنا على العكس من المعتزلة التى تقدم العقل على الكتاب والسنة .

ويضرب لنا أمثلة متعددة من هذه الخطرات التى تخطر بالقلب حين يقول « وقد يقبل الخطرة ، يرى أنها داعية إلى سنة وهى بدعة ، وقد يرى أنها داعية إلى طاعة . كالخطرة تدعو إلى الإخلاص بترك العمل وإلى التنزه عن الخلق بالفكر ، وإلى القدر بتنزية الله عز وجل ( أى القول بحرية الإرادة ويقصد بهم المعتزلة ) ، وإلى رأى جهم ( بن صفوان ) بنفى التشبيه ( أى أن الصفات عين الذات ) ، وإلى التشبيه بنفى رأى جهم ، وإلى الاعتزال بتثبيت الوعيد ، وإلى الخروج بالسيف بالغضب لله عز وجل ( أى الخوارج ) ، أو إلى الإرجاء بتعظيم الأقدار وتنزيه الإيمان من النقصان ( أى المرجئة ) »[2] وهنا يتأكد لنا موقف الحارث المحاسبى من الفرق الكلامية وبغضه لها ومهاجمته لآرائهم المختلفة المتصلة بنظرية التوحيد .

ومن الغريب حقا أن يشير المحاسبى إلى قوم أشار اليهم فيما بعد عدو التصوف السلفى ابن الجوزى فى كتابه « تلبيس إبليس » حيث يقول الحارث : « — قد يدعوه العدو إلى الإبتداع فى زهده وفى رضائه وتوكله ، فيخالف زهد الأئمة المتقدمين وتوكلهم ورضاءهم ويقينهم ، بمخالفة السنة وإعتقاده البدعة ، وهو يرى أنها سنة كما أعتقد قوم الزهد فى الدنيا بتضييع العيال ، وبترك

(١) المصدر السابق . ص ٧٩ — ٨٠

(٢) المصدر السابق . ص ٨١

وجوب حـق الوالدين ، والتوكل بترك الإكتساب على الأهـل والأولاد والخروج فى السفر بلا زاد، والرضا بالسرور بالبلاء إذا وقع بالمسلمين، وبتحريم الدواء والدعاء ، وترك التمنى أن المعاصى لم تكن ، وبالإشتغال بالله عزوجل بترك الفرائض ، وبترك النوافل ودعوى البصائر واستثارة القلوب بادعاء علم الغيوب . من القطع على ما فى ضمائر الخلق ، وما يسرون ويكتمون ، ويحتجون فى ذلك بآثار ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم « المؤمن ينظر بنور الله » [1]

ولا شك فى أن الحارث المحاسبى يكشف لنا عن حقيقة بعض هؤلاء المتصوفة الزنادقة الذين ظهروا فى عصره ، والذين أباحوا لأنفسهم ما حرمه الله عليهم بحجة الزهد والتوكل والرضا وإدعاء علم الغيب ، وقد أشار إليهم الرازى باسم « المباحية » وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبيسات فى الحقيقة وهم يدعون محبة الله تعالى ، وليس لهم نصيب فى شىء من الحقائق . بل يخالفون الشريعة ويقولون أن الحبيب رفع عنا التكاليف وهؤلاء شر الطوائف ، وهم على الحقيقة على دين مزدك [2] ( الذى أدعى النبوه وأظهر دين الإباحة ) . وقد أشار إليهم أيضا كل من القشيرى فى رسالته ، والغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال [3]

ثم نرى بعد ذلك المحاسبى الفقيه الذى يضع شروط أداء الفروض وترتيبها فى الأداء والوجوب وهو هنا يعالجها كصوفى وزاهد حيث يقول « إذا عرض

---

(١) المحاسبى . الرعاية ص ٨١ — ٨٢

(٢) فخر الدين الرازى . اعتقادات فرق المسلمين ص ١٥

(٣) القشيرى . الرسالة ص ٢ ـ ٣ ، الغزالى . المنقذ من الضلال ص ١٩١

للعبد أمران واجبان فى وقت واحد بدأ بأوجبهما قبل الآخر الذى هو دونه فى الوجوب . أو عرض له واجبان أحدهما له وقت يفوت والآخر لا يفوت وقته ، بدأ بما يفوت وقته قبل الآخر . فإن كان فى فرض فعرض له فرض آخر أوجب منه ، قطع ما هو فيه ودخل فى أوجبهما . وإن عرضت له نافلة وهو فى واجب لم يقطعه من أجلها وكذلك الفضل والتطوع . يبدأ بالأفضل فالأفضل كما كتبت له وعلى قدر الأوقات . (١)

ولا غرو فالكتاب طويل وشاق ، ولذا أجد أنه من اللازم والواجب على أن أقتصر على اقتباس بعض التعريفات التى وردت فيه ، وعلى سبيل المثال ، لا على سبيل الحصر يقول المحاسبى .

١ — فالرياء — وهو الكتاب الأول عنده — هو إرادة غير الله عز وجل بالطاعة فالرياء هو إرادة المخلوقين بطاعة الله .

٢ — والعجب : هو آفة فى كثير من العباد ، وهو يعمى القلوب حتى يرى المعجب أنه محسن وهو مسىء ، وأنه ناج وهو مهلك ، وأنه مصيب وهو مخطىء .

٣ — والكبر : عظيم الآفات ، عنه تشعب أكثر البليات . والكبر لا يحق إلا لله عز وجل ، ولا يليق ولا يصلح لمن دونه .

٤ — والغرة : خدعة من النفس والعدو بذكر الرجاء بالتوحيد ، أو بالآباء الصالحين أو بعمل قليل ضعيف ، فتطيب نفسه بتلك الخدعة حتى تهون عليه ذنوبه لظنه أنها مغفورة .

---

(١) المحاسبى . الرعاية ص ١٠٣

٥ – والحسد . فى الكتاب والسنة على وجهين ، أحدهما غير محرم مثـــل المنافسة ، والآخر محرم وهو الذى ذمه الله فى كتابه ، والرسول فى سنته، كراهة النعم أن تكون بالعباد ومحبة زوالها » [١]

ثالثا أما كتاب « التوهم » . فقد بنى على أساس فى الدين والتصـرف معروف ، وهو « الخوف والرجاء » ، أو « الترهيب والترغيب » وقد استعمل المحاسبى توهمه وبعبارة أخرى خياله فى وصف شعور أهل الجنة وأهل النار ، وما يلقون من سعادة وشقاء ونعيم وعذاب .

فنجده يصف يوم القيامة فيقول « ولا ظل لأحد إلا ظل عرش رب العالمين ، فمن بين مستظل بظل العرش ، وبين مضحو بحر الشمس قد صهـــرته بحرها واشتد كربه وقلقه من وهجها ثم ازدحمت الأمم وتدافعت ؛ ندفع بعضها بعضا وتضايقت فاختلفت الأقدام وانقطعت الأعناق من العطش ، واجتمع حر الشمس ووهج أنفاس الخلائق وتزاحم أجسادهم ؛ ففاض العرق منهم سائلا » . ثم يقول بعد ذلك . « فما ظنك بيوم ينادى فيه المصطفى آدم ، والخليل ابراهيم ، والكليم موسى ؛ والروح والكلمة عيسى مع كرامتهم على الله عز وجل وعظم قدر منازلهم عنده ؛ كل ينادى : نفسى نفسى ، شفقا من شدة غضب ربه » . [٢]

ثم نرى فى الكتاب أفكارا وردت فى كتاب الرعاية ، وذلك مثـل رؤية الله فى الآخرة حيث يقول عن ابن مسعود أنه بدأ باليمين فقال . « والله ما منكم من أحد إلا سيخلو به الله عز وجل كما يخلو أحدكم بالقمر ليراه » . وحديث الرسول : « ليقفن أحدكم بين يدى الله تبارك وتعالى ليس بينه وبينه حجاب يحجبه ، ولا

(١) المحاسبى . الرعاية ص ١٣٤ — ٤٢٤
(٢) كتاب التوهم ص ٨ – ٦١ ؛ عنى بنشره أ . ج . آبرى ط القاهرة ١٩٣٧

بينه وبينه ترجمان يترجم عنه فيقول : ألم أوتك مالا ؟ فيقولون : بلى ، فيقول ألم أرسل إليك رسولا ؟ فيقولون : بلى ، ثم ينظر عن يمينه فلا يرى إلا النار ، ثم ينظر عن شماله فلا يرى إلا النار فليتق آلام النار ولو بشق تمرة ؛ فإن لم يجد فبكلمة طيبة » (١)

ويضع المحاسبي الأولياء فى منزلة تنجيهم من هول ذلك اليوم فإن أهوال يوم القيامة إنما تخفف على أولياء الله الذين توهموها فى الدنيا بعقولهم فعظم خطر النجاة عندهم ؛ فتحملوا من ثقل همومها فى الدنيا على قلوبهم وحرقة خوفها على نفوسهم فخففها فى القيامة بذلك عليهم مولاهم لأنه آلى على نفسه ألا يجمع على أوليائه الخوف فى الدنيا والآخرة . (٢)

ثم هناك رؤية الله فى الجنة وهى رؤية تختلف عن مثيلتها يوم القيامة حيث يقول المحاسبى « وتظرت إلى حجب الله وفرح فؤادك لمعرفتك إنك إذا دخلتها فإن لك فيها الزيادات والنظر إلى وجه ربك ، فاجتمع طيب أراييح الجنة وحسن بهجة منظرها وطيب نسيمها وبرد جوها (٣) ثم تقبل الملائكة على أولياء الله فقالوا بحسن نغماتهم . يا أولياء الرحمن إن الله ربكم يقرئكم السلام ويستزيركم فزوروه لينظر إليكم وتنظروا إليه، ويكلمكم وتكلموه ويحييكم وتحيوه ويزيدكم من فضله ورحمته ، إنه ذو رحمة واسعة وفضل عظيم فلما سمعها أولياء الله وسمعتها معهم وثبوا مسارعين إلى ركوبها حبا وشوقا إلى ربهم .» (٤)

---

(١) المصدر السابق ص ١٩ — ٢٠

(٢) المحاسبى . التوهم ص ٢٧ — ٢٨

(٣) المصدر السابق ص ٣٧

(٤) المصدر السابق ص ٥٤

وهنا نرى أثر معروف الكرخى واضحا كل الوضوح عن المحبة الإلهية . ومن الواجب ملاحظته أن المحاسبى يضع ترتيبا لهؤلاء الذين ينعمون بالإستماع إلى كلام حبيبهم فيقول : « فترهم فى مقعدهم الصدق الذى وعدهم مولاهم ومليكهم فى القرب منه على قدر منازلهم فهم بالقرب منه على قدر مراتبهم : فالمحبون له أقربهم اليه قربا إذ كانوا له فى الدنيا أشد حبا ، وأقرب إلى عرشه منهم القائمون بحجته عند خلقه ، ثم الأنبياء عليهم السلام ، ثم الصديقون على قدر ذلك فى القرب من العزيز الرحيم ، فأعظم به من مزور ، وجل فتكبر من مزور » . (١)

رابعا — أما عن رسالته فى « المحبة » التى بقى منها شذرات حفظها لنا أبو نعيم الأصبهانى ، فقد تحدث المحاسبى عن المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، حين يصف لنا الصلة بين المحبة والشوق ونور كل منهما فى القلب ، وعما يطفىء هذا النور بعد إسراجه ، وما يترتب على ذلك الإنطفاء من آثار ، فيقول رداً على سؤال سأله بعض أصدقائه عن المحبة الأصلية :

« هى حب الإيمان : وذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب فقال « والذين آمنوا أشد حبا لله » فنور الشوق من نور الحب ، وزيادته من حب الوداد . وإنما يهيج الشوق فى القلب من نور الوداد ، فإذا أسرج الله ذلك السراج فى قلب عبد من عباده لم يتوهج فى فجاج القلب إلا استضاء به . وليس يطفىء ذلك السراج إلا النظر إلى الأعمال بعين الأمان . فإذا أمن على العمل من عدوه لم يجد لاظهاره وحشة السلب فيحل العجب وتشرد النفس مع الدعوى .

(١) المصدر السابق ص ٥٧

وهنا نرى نفس الأفكار الواردة فى كتاب « الرعاية » وتحل العقوبات من المولى ، وحقيق على من أودعه الله وديعة من حبه فيدفع عنان نفسه إلى سلطان الأمان يسرع به السلب إلى الافتقاد (١).

وليس من شك فى أننا ندرك عند المحاسبى بعضا من أفكار طائفة «الملامتية» التى من أهم أصولها عدم الاطمئنان إلى الأعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح حتى لا يحدث العجب فى النفس نتيجة للشعور بالأمان وحسن الظن بالأعمال .

ولا يفرق المحاسبى بين الحب والشوق فالحب هو الشوق ، لأن المحب الصادق لا يشتاق إلا إلى حبيب وخاصة إذا كان الشوق فرعا من فروع الحب الأصلى الذى يعرف بشواهده على أبدان المحبين . وهذا ما حدث للسرى السقطى كما يعرف أيضا فى ألفاظهم . ويعرف المحب بأخلاقه وكثرة الفوائد التى يجريها الله على لسانه بحسن الدلالة عليه . (٢) وقد تحقق هذا للمحاسبى نفسه ، فقد قيل إنه إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك على إصبعه عرق فكان يمتنع منه ، جعله الله له ذلك حفظا له . (٣)

وبهذه المناسبة نجد تعليقا طريفا لأبى العباس المرسى على هذه الحكاية وذلك عندما سأله السائل عن أبى بكر الصديق حين قدم اليه لبن فأكل منه فوجد كدرته فى قلبه فتقيأه . ولم يكن له عرق ليتحرك عليه إذا قدم له طعام فيه شبهة والصديق أولى بكل مزية من سائر الأمة ، وقد وزن بالأمة فرجحها .

---

(١) أبو نعيم : االحلية جـ ١٠ ص ٨٧

(٢) المصدر السابق : ص ٧٩ .

(٣) المروسى : نتائج الأفكار جـ ١ ص ٩٥

فقال أبو العباس المرسى : « والصديق رضى الله عنه كالوكيل المفوض اليه، مطهر من البقايا فلا يحتاج إلى إشارة . والحارث بقيت عليه البقايا فلذلك لزم الإشارة حتى لا يدخل فى شىء بنفسه وهواه . وقد تناول أبو بكر من ذلك اللبن حتى يتكلف طرحه بعد شربه ، فيثيبه الله على ذلك ، وأيضا ليجعله قدوة للعباد فيقتدى به فهو من حسن الاختيار ، حتى يفتح به وبأمثاله السبيل للعباد . كما أن من حسن اختيار الله لآدم أكله من الشجرة بعد أن نهى عنها حتى يتوب من العمل ، فيكون قدوة للتائبين ».(١)

وعلامة محبة الله للعبد عند المحاسبى ، هى أن يتولى الله سياسة همومه فيكون فى جميع أموره هو المختار له فأخلاقه على السماحة ، وجوارحه على الموافقة يصرخ به ويحثه بالتهدد والزجر . والدليل على ذلك خبر النبى : « إذا أحب الله عبدا جعل له واعظا من نفسه ، وزاجرا من قلبه ، يأمره وينهاه » ومن علامة المحبة أيضا أداء الفرائض بمسارعة من القلب والجوارح والمحافظة عليها . ثم بعد ذلك كثرة النوافل كما قال : « يقول الله تعالى : ما تقرب إلى عبد بشىء أحب إلى من أداء ما افترضت عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، إن دعانى أجبته ، وإن سألنى أعطيته » (٢) وهذا القول إنما يتصل إتصالا وثيقا بنظرة أساسية عند المحاسبى وهى الجمع بين الحقيقة والشريعة فهو القائل : « من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص ، زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة »(٣) .

---

(١) حسين السندوبى : أبو العباس المرسى ص ٧٠ .

(٢) أبو نعيم . الحلية حـ ١٠ ص ٩٩ .

(٣) القشيرى : الرسالة ص ١٢ ، السلمى . طبقات الصوفية ص ٩٠ .

## رابعا ـ منهج الحارث المحاسبي في التصوف

ننتقل الآن إلى منهج المحاسبي فى التصوف وهو منهج منطقى تحليلى يظهر فيه إدراكه للصلة بين الأسباب ومسبباتها فى تطور الحياة الروحية فى الإسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة . ويتضح ذلك كله من تحليله لأسس العبادة حيث يقول : « أصل الطاعة الورع ، وأصل الورع التقوى ، وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء ، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد ، ومعرفة أصل الوعد والوعيد عظم الجزاء ، وأصل ذلك الفكر والعبرة . وأصدق بيت قاله العرب قول حسان بن ثابت فى الرسول :

ما حملت من ناقة فوق رحلها .·. أعف وأوفى ذمة من محمد(١)

ويضيف السبكى إلى قوله : وهذا حق ، ونظير هذا البيت فى الصدق قول حسان أيضا :

وما فقد الماضون مثل محمد .·. ولا مثله حتى القيامة يفقد

وقوله صلى الله عليه وسلم : أصدق كلمة قالها لبيد : « ألا كل شيء ماخلا الله باطل » (٢)

وهذا الورع الذى هو أصل الطاعة ، جعل المحاسبى لا يأخذ من ميراث أبيه شيئا فقد قيل إنه ورث من أبيه سبعين ألف درهم فلم يأخذ منها شيئا ، لأن أباه كان يقول بالقدر ، أى كان من القدرية القائلين بانكار القدر ( كما هو معروف عن المعتزلة ) الذى يجب الإيمان به ، حيث جعلوا الأفعال لفاعلين ، وزعموا أن الله خلق الخير وأن العبد يخلق الشر . فأثبتوا لأنفسهم قدرة وفعلا فسموا لذلك

---

(١) أبو نعيم . الحلية حـ ١٠ ص ٧٦

(٢) السبكى . طبقات الشافعية حـ ٢ ص ٤١

قدرية فرأى من الورع أن لا يأخذ شيئا من ميراث أبيه لإختلاف العلماء فى تكفير القدرية . حينئذ قال المحاسبى : « صححت الرواية عن النبى أنه قال : « لا يتوارث أهل ملتين شيئا » .[1] بل كان يذهب إلى أبعد من ذلك ، فقد رؤى المحاسبى بباب الطاق فى وسط الطريق متعلقاً بأبيه ، والناس قد اجتمعوا عليه يقول له : « طلق أمى فإنك على دين ، وهى على غيره » [2]

وقد وصلت محبة المحاسبى لله وشدة تعلقه ، إلى درجة أنه كان يرى كل شىء ما خلا الله باطلا . فقد قال الجنيد تلميذ المحاسبى : « كنت كثيراً أقول للحارث عزلتى أنسى ، فيقول : كم تقول أنسى وعزلتى ؟ لو أن نصف الخلق تقربوا منى ما وجدت بهم أنسا ، ولو أن نصف الخلق الآخر نأى عنى ما استوحشت لبعدهم »[3]
بل لقد أنشد قوال بين يدى الحارث المحاسبى هذه الأبيات :

أنا فى الغربة أبكى ∴ ما بكت عين غريب
لم أكن يوم خروجى ∴ من بلادى بمصيب
عجبالى ، ولتركى ∴ وطنا فيه حبيبى !

فقام يتواجد ويبكى حتى رحمه كل من حضره » .[4] وحبيبه هنا هو الله عز وجل . حتى لقد قال عن المحبة: « هى ميلك إلى الشىء بكليتك ، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك فى حبه » .[5]

---

(١) العروسى . نتائج الأفكار حـ ١ ص ٩٥
(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد حـ ٨ ص ٢١٤ .
(٣) ابن الجوزى . صفوة الصفوة حـ ٢ ص ٢٠٧
(٤) السلمى . طبقات الصوفية ص ٩٠
(٥) القشيرى . الرسالة ص ١٤٦ !

واخيرا ، لم يعدم المحاسبي أن يجد من يدافع عنه بعد موته . فلقد سئل أبو زرعة عن الحارث وكتبه فقال للسائل : أياك وهذه الكتب ! هذه كتب بدع وضلالات . عليك بالأثر فإنك تجد فيه ما يغنيك فقيل له : فى هذه الكتب عبرة فقال : من لم يكن له فى كتاب الله عبرة ، فليس له فى هــذه الكتب عبرة بلغكم أن سفيان ومالكا والاوزاعى صنفوا هــذه الكتب فى الخطرات والوسواس ما أسرع الناس إلى البدع ، قال الذهبي مدافعا عنه : «مات الحارث سنة ٢٤٣ ﻫ وأين مثل الحارث ؟! فكيف لو رأى أبو زرعة تصانيف المتأخرين «كالقوت» لأبى طالب المكى ، وأين مثل القوت؟! كيف لو رأى «بهجة الأسرار» لابن جهضم ، «وعلائق التفسير» للسلمى ؟! كيف لو رأى تصانيف أبى حامد الطوسى (أى الغزالى) فى ذلك على كثرة ما فى الإحياء من موضوعات ؟! كيف لو رأى «الغنية» للشيخ عبد القادر ؟! كيف لو رأى «فصوص الحكم» و «الفتوحات المكية» (لابن عربى) . بلى ! لما كان الحارث لسان القوم فى ذاك العصر ، كان معاصره ألف إمام فى الحديث فيهم مثل احمد بن حنبل وابن راهويه . ولما صار أئمة الحديث مثل ابن الدخميسى ، وأبى شحانه ، كان قطب العارفين كصاحب الفصوص وابن سبعين » [1]

---

(١) ميزان الاعتدال جـ ١ ص ٢٠٠

# الفصل السادس

## سرى السقطى

## التصوف وعلامات الحب على جسده

## سرى السقطى

### اولا ـ حياته ومنزلته :

هو أبو الحسن سرى بن المغلس السقطى ، خال الجنيد وأستاذه. صحب معروفا الكرخى وتتلمذ على يديه . وهو «أول من تكلم ببغداد فى لسان التوحيد وحقائق الأحوال» . وهو إمام البغداديين وشيخهم فى وقته ذكر عنه أنه كان أوحد زمانه فى الورع والأحوال السنية وعلم التوحيد . ومع هذا كله كان وجيها عند الملوك والاكابر ، معظما بين أرباب السيوف والمحابر . وقد سمى بالسقطى نسبة إلى بيع السقط(١) .

قال عنه أبو نعيم «هو العلم المنشور ، والحكم المذكور ، شديد الهدى ، حميد السعى . ذو القلب التقى والورع الخفى . عن نفسه راحل ولحكم ربه نازل »(٢) . أما الكلاباذى فقد أورد أسمه ضمن من نطق بعلوم الصوفية، وعبر عن مواجيدهم ، ونشر مقاماتهم ، ووصف أحوالهم قولا وفعلا بعد الصحابة «رضوان الله عليهم »(٣).

أما عن سبب توبته وسلوك طريق التصوف ، فقد حكى عنه أنه قدمت به جارية ،معها إناء فيه شىء ، فسقط من يدها فانكسر . فأخذ شيئا من دكانه فدفعه اليها بدل ذلك الإناء ، فنظر اليه معروف الكرخى فأعجبه ما صنع فقال : له «بغض الله اليك الدنيا »(٤). وهناك قصة أخرى عن سبب توبته وهى أنه كان

---

(١) السلمى . طبقات الصوفية ص٤٨ ، القشيرى . الرسالة ص ١٠ ، الشعرانى ، الطبقات الكبرى حـ ١ ص ٦٣ ، العروسى: نتائج الأفكار حـ ١ ص ٨٢ـ٨٣

(٢) أبو نعيم . الحلية حـ ١٠ ص ١١٦

(٣) الكلاباذى . التعرف لمذهب ص ١١

(٤) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد حـ ٩ ص ١٨٦

يتجر فى السوق ، فجاءه معروف يوماً ومعه صبى يتيم فقال له : أكس هذا اليتيم . قال سرى : فكسوته ففرح به معروف وقال له : بغض الله اليك الدنيا وأراحك مما أنت فيه فقمت من الحانوت وليس شىء أبغض إلى من الدنيا ، وكل ما أنا فيه من بركات معروف »[1] . وهذا يؤكد أن معروفاً الكرخى هو الذى قاد سرى السقطى إلى الطريق الروحى .

وقد لزم سرى بناء على هذا كله بيته ، فكان لا يخرج منه إلا للجمعة والجماعة ولا يراه فى غيرهما إلا من يقصده . وقد عبر عن ذلك بأقواله المختلفة التى تشير إلى طبيعة العصر الذى كان يعيش فيه . فكان يقول : « من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه ، ويقل غمه من سماع الكلام الذى يغمه ، فليعتزل الناس لأن هذا زمان عزلة ووحدة » وأصدق تعبير له هو قوله فى ذلك : « كيف يستنير قلب الفقير وهو يأكل من مال من يغش فى معاملته ، ويعامل الظلمة وأكلة الرشا . لا سيما إن كان يسألهم بذلة وخضوع لعدم حرفة تكون بيده »[1] ويتضح لنا من قوله هذا أن الصوفى هو الفقير الذى لا بد من البحث عن حرفة أو عمل يتكسب من ورائه حتى لا يحتاج إلى معاملة هؤلاء الظلمة الذين قست قلوبهم . وهذا بالفعل منتشر بين صوفية أهل السنة ، فلكل صوفى مهنة يدل عليها إسمه أو لقبه .

يضاف إلى ذلك كله ما كان يقوله سرى السقطى إنه لو علم أن جلوسه فى البيت أفضل من خروجه إلى المسجد ما خرج ولو علم أن انفراده عن الناس أفضل من إجتماعه بهم ما جالسهم . وكان يحذر إخوانه من مجاورة الأغنياء

---

(١) العروسى . نتائج الأفكار جـ ١ ص ١٨٤ الهامش .

(٢) الشعرانى الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٦٣ .

وقراء الأسوق والأمراء لأنهم يفسدون كل من جالسهم . ويعبر عن ذلك كله أصدق تعبير فيقول وهو يبكى . « إن طرق الصالحين قد درست وقل فيها السالكون ، وقد هجرت الاعمال وقل فيها الراغبون ورفض الحق ودرس هذا الأمر ، فلا يراه إلا فى لسان كل بطال ينطق بالحكمة ويفارق الأعمال الصالحة. وقد افترش الرخص وتمهد التأويلات ، واحتل بذلك العاصون » . ثم يعبر عن كل هذه الأحوال الفاسدة فى عصره بقوله الذى لا يخلو من حزن « فياغمـاه من فتنة العلماء ، واكرباه من حيرة الأدلاء »[1] .

وقال أحمد بن محمد الحلبى لسرى السقطى : « عظنى » فقال له « عليك بالإخمال فقال الحلبى : أحب ذاك . فأنشأ سرى يقول :

يا من يروم بزعمه إخمالا  إن كان حقا فاستمد خصالا
ترى المجالس والتذاكر يا أخى  واجعل خروجك للصلاة خيالا
بل كن حيا كأنك ميت  لا يرتجى منه القريب وصالا[2]

وكان السرى متأثرا فى قوله هذا ببشر بن الحارث الحافى الذى انتقل أمره اليه من راهب مسيحى عن طريق ابراهيم بن أدهم كما سبق القول فى الفصل الرابع .

ويعطينا الجنيد قولا لسرى السقطى يلخص لنا فيه الطريق إلى الجنة حيث يقول سرى « أعرف طريقا مختصرا قصدا إلى الجنة ، وهو أن لا تسأل أحدا شيئا ، ولا تأخذ من أحد شيئا ، ولا يكن معك شىء تعطى منه أحد » يضاف إلى ذلك قوله « كل الدنيا فضول إلا خمس خصال : خبز يشبعه ، وماء يرويه، وثوب يستره ، وبيت يكنه ، وعلم يستعمله[3] .

(١) الشعرانى الطبقات الكبرى جـ ١ ص٦٣ — ٦٤ .
(٢) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٤٢
(٣) السلمى . طبقات الصوفية ص ٤٩ — ٥٠ .

وقد طلب الجنيد من سرى موعظة ووصية فقال له : « لا تصحب الأشرار ولا تشتغل عن الله بمجالسة الأبرار الأخيار » . ولم تكن هـذه المطالبة من جانب الجنيد إلا لإدراكه كمال مجاهدة سرى السقطى وملازمته الإقبال على الله تعالى بالقلب والجوارح . فهو القائل عنه إنه ما رأى أعبد منه حيث أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رؤى متضجعا إلا فى علة الموت .

وكانت وفاة سرى السقطى سنة ٢٥٣ هـ ، وقيل سنة ٢٥١ هـ ، وقيل أيضا إن وفاته كانت سنة ٢٥٨ ، ودفن فى مقبرة الشونيزية ، وقبره ظاهر معروف ، وإلى جنبه قبر الجنيد . مات سرى السقطى وكان الناس يرجون أن يحفظه الله ويؤكد ذلك قول حسن البزاز بان احمد بن حنبل كان ههنا ، وكان بشر بن الحارث أيضا ههنا ، وإنهم كانوا يرجون ان يحفظهم الله بهما إلا انهما ماتا ، وبقى السرى فيرجون اذن ان يحفظهم الله بسرى(١) .

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٦ ص ١٩١

## رابعا : منهج السرى فى تأويل القرآن

لما كان الصوفية يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والستر على من باينهم فى طريقتهم ، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم بمجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف . بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص حقائقها أسرار قوم . كل ذلك دعى بعض الفقهاء أن يقف من التصوف موقفاً عدائياً ينفرون الناس عنه فهذا أحمد بن حنبل الذى عرف بصحبته الصوفية قد ذكر عنده سرى السقطى ، فقال : « الشيخ المعروف بطيب المطعم » ثم حكى له عنه أنه قال : « إن الله عز وجل لما خلق الحروف سجدت الباء . فقال ابن حنبل : نفروا الناس عنه »[1] . فهل هناك من مطعن أو مغمز على هذا القول ؟ وهل يستحق السرى — الذى مدحه الإمام أحمد — أن ينفر الناس عنه لمجرد هذا القول الباطنى الروحانى الذى يكشف لنا عن أسرار الحروف ؟

هنا تتضح آراء مختلفة سأعرض لها بمناسبة مشكلة الحروف والأسماء التى اهتم بتفسيرها الفقهاء والصوفية والمستشرقون الرأى الأول يذهب إلى أن الفقهاء فهموا منهج الصوفية بلاشك . وقد رأوا أن الاستنباط الصوفى الآيات ولغير الآيات يخرج النص عن حقيقته الظاهرية ، ويجعل الدين عرضة لنازع التأويل ، وفى التأويل عند الفقهاء « زيغ » و « زيغ » أنه يرتبط ويستند على مزاج فردى وهذا يؤدى إلى تفسيرات متعارضة .

أما عن استخدام الحروف فهنالك قولان فيها :

---

(١) ابن الجوزى تلبيس إبليس ص ١٨٠

أولا — إنها منهج قرآني : إستخدمه القرآن في فواتح بعض السور، ولكن الفقهاء يرون أن هذه الفواتح هي أمور توقيفية لا مجال للعقل للكشف عنها .

ثانيا — إنها منهج غنوصي حروفي يتصل بالفيثاغورية الحديثة وما دخلها من غنوصيات تجعل لكل حرف مزايا وصفات ، ودلالة على عالم من عوالم الآفاق والأنفس .

وعلى هذا اعتبر الفقهاء « الباء » نقطة الوجـــود أو مركز الكون عند الصوفية وغيرها من حروف ، أعتبروها عندهم تفسيرات غنوصية . وللششتري — وهو هنا غنوصي — قول في نقطة الباء يؤكد هذا الاتجاه :

نقطة الباء — كن — إذا شئت تسمو
أو فدع ذكر قربنا يا مـوله[1]

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل أضيف هنا رأيا طريفا يؤكد الملاحظة الأولى . وهو رأي طريف لا لموافقته الحقيقة ، ولكن لغرابته . وهـذا الرأي يتعلق أيضا بفواتح السور التي اهتم بها الفقهاء والصوفية على حد سواء ويرجع هذا الرأي إلى الأستاذ « بلانشو Planchot » الذي عرض فيه تأويلا جـــديراً بالدرس والتحقيق . فهو يذهب إلى أن الحـــروف (ألم . ألر . حم . طسم) هي كالحروف ( A O I ) ليست إلا إشارات وبيانات موسيقية يتبعهـــا المرتلون . وقد كانت الموسيقى القديمة بسيطة يشار إلى ألحانها بحرف أو حرفين أو ثلاثة . وكان ذلك كافيا لتوجيه المغني أو المرتل إلى الصوت المقصود . وفي الكنائس المسيحية بأوربا يوجد اصطلاح موسيقي مشابه لذلك . فإن

---

(١) النشار : ديوان أبي الحسن الششتري ص ٥٨ ، ط اسكندرية ١٩٦٠

## ثالثا ـ التصوف ومقاماته عند سرى السقطى

وضع سرى السقطى تعريفا للتصوف تتبين منه النظرة الحقيقية والسمة الجوهرية للتصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد . ويكاد يلخص لنا هذا التعريف كل أقوال وحياة سرى نفسه حيث يقول عن التصوف « إنه إسم لثلاثة معان : هو الذى لا يطفىء معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله »(١) .

والمعنى الأول لهذا القول هو ألا يفسد الورع معرفة الصوفى ، بأن تكون الحقيقة سببا فى أهمال ظاهر الشرع . وقد ذهب بعض أدعياء الصوفية إلى أن من وصل إلى مقام المعرفة سقطت عنه التكاليف ، وسرى السقطى يحذر من هذا ومن هؤلاء الذين سماهم فخر الدين الرازى باسم « المباحية » . والمعنى الثانى قريب من الأول ، وهو أنه لا قيمة لعلم باطن ، ما لم يكن له سند من ظاهر الشرع . والمعنى الثالث هو أن الصوفى هو الذى لا تفتنه الكرامات بحيث يركن إليها ويعتقد أنه معصوم من الخطأ فتزل قدمه ويقترف المعاصى(٢) .

وقد يفهم هذا التعريف على نحو آخر يقرب لنا معناه ، فمعنى الشطر الأول هو الكف عن محارم الله تعالى، بخلاف من يطفىء نور معرفته نور ورعه بأن أخطر الشيطان لمن أراد الله خذلانه أن عملك لا يفيد شيئا لأنه لا يجرى عليك إلا ما سبق لك عند مولاك ، فيترك العمل . فالعلم بما سبق مبهما لا يمنع من العمل لأنه لا يدرى ما سبق له على التعيين ، والظاهر عنوان الباطن . والمعنى الآخر هو أن لا يعتقد أنه ممن لا يؤاخذ بالزلات إذ لو أعتقد ذلك كان آمنا من مكر الله،

---

(١) القشيرى . الرسالة ص ١٠

(٢) د . عفيفى . التصوف الثورة ص ٤٢

ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ودليل ذلك فى العلم قوله تعالى « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » ، وقوله صلى الله عليه وسلم « كل ميسر لما خلق له »(١) .

فإذا تتبعنا أقوال سرى السقطى نجدها تسير جنبا إلى جنب مع هذا التعريف حيث يقول سرى « إن قليلا فى سنة خير من كثير مع بدعة ، كيف يقل عمل مع التقوى »(٢) . ويضاف إلى ذلك قوله « إن هناك خصلتان تبعدان العبد من الله . أولها أداء نافلة بتضييع فريضة ، والثانى عمل بالجوارح من غير صدق بالقلب »(٣) وهو هنا يفضل الفرض على النافلة وهى ظاهرة واضحة فى مدرسة بغداد الصوفية السنية وعلى رأسها الحارث المحاسبى ويؤكد هذا كله ما قاله سرى السقطى « إن من أدعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط »(٤) .

وقد وصل به زهده وورعه ، أنه كان يمتنع عن شرب الماء البارد الذى كان تفسيرا للآية القرآنية « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » ، فامتنع عنه خوف السؤال . فقد حكى أبو القاسم الجنيد أنه دخل على خاله السرى السقطى فرآه باكيا فسأله عن سبب بكائه فكان جوابه أنه جاءته الصبية وقالت له يا أبت ، هذه ليلة حارة وهذا الكوز أعلقه هنا ، ثم إنه حملتنى عيناى فنمت فرأيت جارية من أحسن خلق الله قد نزلت من السماء ، فقلت لمن أنت ؟ قالت . لمن يشرب الماء المبرد فى الكيزان ، وتناولت الكوز فضربت به الأرض . قال الجنيد فرأيت

(١) البروسى . نتائج الأفكار ج ١ ص ٨٤ — ٨٥ الهامش

(٢) السلمى . طبقات الصوفية ص ٥٢ ، ابن الجوزى . صفوة الصفوة ج ٢ ص ٢١٢

(٣) الشعرانى . الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٤

(٤) أبو نعيم : الحلية حـ ١٠ ص ١٢١

الخزف المكسور حتى عفا عليه التراب » . (١)

وهذه القصة فيها تنبيه للسرى على الإعراض عن الشهوات العاجلة ومنها شرب الماء المبرد ، وذلك ليتفرغ قلبه ويحسن أدبه مع الله ودليل ذلك ما حكاه السرى أنه صلى ورده ليلة ومد رجليه فى المحراب فنودى ياسرى كذا تجالس الملوك ؟ فضم اليه رجليه قائلا وعزتك لا مددت رجلى أبدا . وقوله أيضا غزوت راجلا فنزلنا خربة الروم فألقيت نفسى على ظهرى ورفعت رجلى على الجدار ، فاذا هاتف يهتف بى يا سرى بن مغلس هكذا تجالس العبيد بين يدى أربابها ؟! » (٢) وهنا نرى اشتراك الصوفية فى الحرب والغزو والدفاع عن الإسلام وتوسيع رقعته ، والمرابطة بالثغور على العكس مما يدعيه بعض من أرخوا للتصوف الإسلامى من أنهم كانوا دعاة الفوضى والانحلال ، وكانوا بلاء على الإسلام وسببا لتدهوره وانحطاطه .

وقد أدى به زهده وورعه مرة أخرى إلى مقام الهيبة والأنس بالله حيث يقول « إن الحياء والأنس يطرقان القلب ، فإن وجدا فيه الزهد والورع حطا وإلا رحلا وتبلغ الهيبة وكذلك يبلغ الأنس بالعبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر على حد قول السرى . وكان فى قلب الجنيد من هذا القول شىء حتى بان وذاق وعلم أن كمال الاستغراق يزيل الاحساس بالنفس بالكلية ، وشاهده خبر أن الشهيد إنما يجد من الموت كما نجده من القرصة لخفة ذلك عليه بكمال شغله بجهاده ، فيأتيه الموت بالسيف ولا يحس به إلا كما يحس بالقرصة . (٣)

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ٢ ص ١٠٢

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٩ ص ١٨٧ — ١٨٨

(٣) القشيرى . الرسالة ص ٩٨ والهامش

والأنس بالله لا يتم إلا بذكره الدائم حتى يصل إلى درجـة العشق التى يقول عنها سرى « مكتوب فى بعض الكتب التى أنزل الله تعالى « إذا كان الغالب على عبدى ذكرى عشقنى وعشقته » ، ولا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا » . (١) وهذه أول مراحل الفناء التى تطورت عند سرى السقطى نتيجة لفكرة الحب والعشق الالهى المتبادل بين العبد والرب . هذه الفكرة التى نادى بها الحسن البصرى لأول مرة فى تاريخ التصوف وتحدثنا عنها بمناسبة عرضنا لنظرية الحب والولاية عند معروف الكرخى .

أما عن حب السرى لله ، وهو حب العبد للرب . فقد كان له دلائله وعلاماته على جسده الذى أضناه الحب . فهل كان صادقا فى ادعائه هذا الحب ؟ لاشك فى أن الجواب الذى يعطيه لنا أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفيـــة ، هو الذى يؤكد هذه الحالة عند سرى السقطى حيث يقول الجنيد : « دفع لى السرى رقعة وقال . هذه خير لك من سبعمائة قصة ، وإذا فيها :

ولما إدعيت الحب قالت كذبتنى فمالى أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الظهر بالحشا وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى سوى مقلة تبكى بها وتناجيا (٢)

لقد تحقق فى سرى كل ذلك ، والجنيد شاهد عيان على ما نقول ويؤكده ، بل ينقل ذلك إلينا بصدق وإخلاص فهو القائل . « كنت يوما عنـد السرى بن مغلس وكنا جالسين وهو متزر بمتزر . فنظرت إلى جســـده كأنه جسد سقيم دنف مضنى كأجهد ما يكون فقال لى : أنظر إلى جسدى هذا ، لو شئت أن

---

(١) المصدر السابق ص ١١٣ — ١١٤

(٢) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب جـ ٢ ص ١٢٧

أقول أن مابى من المحبة لكان كما أقول . وكان وجهه أصفر ثم أشرب حمرة حتى تورد ثم اعتل . فدخلت عليه أعوده ، فقلت له . كيف تجدك ؟ فقال .

كيف أشكو إلى طبيبى مابى ... والذى قد أصابنى من طبيبى .(١)

فأخذت المروحة أروحه فقال لى كيف يجد روح المروحة من جوفه يحترق من داخل ثم أنشأ يقول :

القلب محترق والدمع مستبق ... والكرب مجتمع والصبر مفترق
كيف القرار على من لا قرار له ... مما جناه الهوى والشوق والقلق
يارب إن كان شىء لى به فرج ... فامنن على به ما دام بى رمق (٢)

بدأ هنا الشوق إلى الله يستبد بالسرى فاتخذ طريقا أقرب إلى الجنيد الهندى لتغيب النفس فى شوق عارم إلى الحبيب وهل عرف السرى السقطى الجينا الهندى ؛ وهل أخذ العذاب الجسدى يأخذ طريقه من الهند عبر فارس إلى مدينة السلام بغداد ، فأخذ هذا المضنى فى حبه بتعذيب جسده فى لهفة وهيمان وقلق ؟ أم أنه أخذ يحقق فكرة الراهب المسيحى ؟ أم نه كان طريقا إسلاميا بحتا يستند على القرآن والحديث ؟ .

سوف ندرك حقيقة هذا الطريق الروحى وسمته الأساسية التى تمثل الطابع الإسلامى الحقيقى ، عند ما نستكمل هذه الملامح الروحية التى غرق فيها السرى السقطى والتى تتضح من قول أحد الرجال له متسائلا . كيف أنت ؟ فأنشأ يقول :

(١) ابن الجوزى . صفة الصفوة حـ ٢ ص ٢١٧

(٢) ابن كثير . البداية والنهاية حـ ١١ ص ١٤

من لم يبت والحب حشو فؤاده ... لم يدر كيف يتفتت الأكباد . »[1]

وقد سأل السرى الجنيد عن المحبة فقال له : قال قوم هي الموافقة . وقال قوم : هي الإيثار ، وقال قوم . كذا وكذا . فاخذ السرى جلدة ذراعه ومدها فلم تمتد ، ثم قال « وعزته لو قلت أن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت » [2]

كان هذا المحب الواله العاشق يخاف ذل الحجاب فيقول : « اللهم مهما عذبتنى بشيء ، فلا تعذبنى بذل الحجاب » (٣) وفى هذا دليل على كمال معرفته بربه ، ودوام أنسه به ، وتلذذه بمناجاته فى ليله ونهاره حتى صار الحجب عنه أشق عليه من كل حجب ، وأراد بالحجاب الجهل والضلال ، أو كل ما يشغل العبد عن الحق حتى عن العرفان . ومن أكثف الحجب حجاب الدنيا والخلق والشيطان والنفس ، فانهن المهالك وأعدى عدو للسالك . ويشير قوله « ذل الحجاب » إلى أن النار هي نار البعد ، والجنة هي جنة القرب فالنار مع الشهود نعيم ، والجنة مع الغفلة عذاب مقيم . وذلك لأن التألم بالحجاب من تذوق لذة القرب بحضور القلب مع الغيبة عن السوى ، وذلك المقام لا يكون إلا لعارف » (٤)

وقد ذكر مؤرخو السرى أنه تحقق له هذا المقام ، مقام القرب حتى أحبه الله وأدناه إليه ، بل ويغار عليه من خلقه . ويتناقلون عنه القصة الآتية . كان

---

(١) أبو نعيم : الحلية حـ ١٠ ص ١١٩

(٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان حـ ٢ ص ١٠٢

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٥١

(٤) العروسى : نتائج الافكار حـ ١ ص ٨٨ والهامش

السرى يطلب رجلا صديقا له مدة من الأوقات فمر ببعض الجبال فإذا هو بجماعة زمنى وعميان ومرضى فسأل عن حالهم فقالوا : ههنا رجل يخرج فى السنة مرة يدعو لهم فيجدون الشفاء . فصبر حتى خرج ودعا لهم فوجدوا الشفاء فتتبع السرى أثره وتعلق به وقال له : بى علة باطنة فما دواؤها فقال : ياسرى ، خل عنى فإنه غيور لا يراك تساكن غيره فتسقط من عينه . (١)

بل تتضح هذه الغيرة أيضا فى فرض الحجاب على غير المؤمنين . فيحكى عن السرى أنه قرىء بين يديه « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا » فقال السرى لأصحابه : أتدرون ما هذا الحجاب ؟ هذا حجاب الغيرة ، ولا أحد أغير من الله تعالى ، ومعنى قوله هذا أن الله تعالى لم يجعل الكافرين أهلا لمعرفة صدق الدين (٢)

وأخيرا ، أصبح سرى السقطى كما يقول الخطيب البغدادى ، ربانيا فى مقام الحب العارم ، أحبه الله وأصبح بصره الذى يبصر به ، وسمعه الذى يسمع به ، فأظهر على يديه بعض الكرامات فقد جاءت إليه إمرأة لينقذ إبنها من أذى السلطان لعلمها بمنزلته وكرامته عنده . ولكنه لم يبعث إليه ، بل قام وكبر وطول فى صلاته حتى خشيت على إبنها أن يؤذيه السلطان . فما برحت المرأة مكانها وما كاد السرى ينتهى من صلاته حتى عاد إليها إبنها (٣) .

ولكن هل يسقط الخوف عن الأولياء ، وتحملهم الكرامات على هتك

---

(١) القشيرى . الرسالة ص ١١٦

(١) المصدر السابق : ص ١١٤

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ ٩ ص ١٨٨

أستار عارم الله ؟ الجواب نجده عند السرى حيث يقول لو أن رجلا دخل إلى بستان فيه من جميع ما خلق الله من الأشجار عليها جميع ما خلق الله من الأطيار ، فخاطبه كل طير منها بلغته وقال : السلام عليك يا ولى الله ، فسكنت نفسه إلى ذلك كان فى يديها أسيراً » [1] أو كما يقول القشيرى : فلو لم يخف أنه ممكور لكان ممكورا ».. [2]

---

(١) أبو نعيم : حلية حـ ١٠ ص ١١٨

(٢) القشيرى ٠ الرسالة ص ١٦٠

## ثانيا – اسناد سرى السقطى للحديث

يؤكد لنا مؤرخو طبقات الصوفية أن سرى السقطى أمتنع عن التحديث ، ولم يخرج له كثير حديث . فقد ذكر له شيء من الحديث فقال : « ليس من زاد القبر » ، وهو متأثر هنا برأى بشر بن الحارث الحافى . روى سرى عن هشيم وسفيان بن عيينة ، ومروان بن معاوية ، ومحمد بن فضيل بن غزوان فى آخرين[1] ويعبر سرى السقطى عن اتجاهه هذا بقوله « إن الإنسان إذا ابتدأ بالنسك ثم كتب الحديث فتر ، وإذا ابتدأ يكتب الحديث ثم تنسك نفذ » [2].

قال سرى السقطى ، حدثنا محمد بن معن الغفارى ، حدثنا خالد بن سعيد عن أبى زينب مولى حازم بن حرملة الغفارى صاحب رسول الله قال : مررت يوما فرآنى رسول الله فقال: يا حازم أكثر من قول « لاحول ولا قوة إلا بالله ، فإنها من كنوز الجنة » [3] .

أما حديث الخطيب البغدادى فهو ، قال سرى بن مغلس السقطى ، أخبرنا على ابن غراب عن هشام بن عروة عن أبيه قال أخبرنى أبى قال : « لما أشتكى رسول الله قال :. « مروا أبا بكر فليصل بالناس ، قال : فصلى بهم ، فوجد رسول الله خلفه فخرج . فلما رآه أبو بكر ذهب يتأخر ، فأشار اليه النبى ثم ذهب النبى حتى جلس إلى جنب أبى بكر . فكان أبو بكر يصلى بصلاة رسول الله ، والناس يصلون بصلاة أبى بكر ، أبو بكر قائم ورسول الله قاعد » [4].

وقد أورد له أبو نعيم ثلاثة أحاديث : قال السرى بن المغلس السقطى حدثنا

---

(١) أبو نعيم . الحلية ﺣ ١٠ ص ١٢٧

(٢) السلمى . طبقات الصوفية ص ٥٥

(٣) المصدر السابق . ص ٤٩

(٤) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ﺣ ٩ ص ١٨٧

هشيم حدثنا عبدالله بن أبي صالح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله : « يمينك على ما يصدقك به صاحبك » .

والحديث الآخر هو ، قال السرى بن مغلس حدثنا مروان بن معاوية عن عبد الواحد بن أيمن المكي عن عبيد بن رفيعة عن أبيه فقال : لما كان يوم أحد وأنكفأ الكفار والمشركون قال رسول الله : « استووا حتى أثني على ربي فقال : اللهم لك الحمد كله ، لا قابض لما بسطت ، ولا باسط لما قبضت » .

أما الحديث الثالث فقد رواه سرى السقطي عن محمد بن فضيل ويرجع سنده إلى أنس بن مالك حيث يقول إن رسول الله قال : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولون ، هذا الله خلق الخلق فمن خلقه ؟ ! » (١)

---

(١) أبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ١٢٧

رئيس المرتلين يبدأ الصوت بالحروف التى تذكر بـ (الم) فى القـــرآن ، أو ( A O I ) فى نشيد رولان .

ويؤيد رأى الأستاذ بلاشو — على حد قول الدكتور زكى مبارك — أن (ألم) تنطق هكذا عند الترتيـل : (ألف . لام . ميم) فهى ليست رمزا كتابيا ولكنها رموز صوتية . ومن المحتمل أن تكون تقاليد الترتيل فى القرآن سارت فى طريق كان معروفا عند أهل الجاهلية ، ومن الواضح أن القرآن لم يكن من همه أن يخالف الجاهليين فى كل شىء حتى فى الأصوات الموسيقيـة . فليس بمستبعد أن تكون فواتح السور إشارات صوتية لتوجيه الترتيل ، وأن تكون متابعة لبعض ترانيم الجاهليين »[١] .

بعد هذا العرض للتفسيرات الطريفة التى رأيناها عند الفقهاء والمستشرقين فيما يختص بمشكلة الأسماء والحروف ، علينا أن نمضى إلى تفسير آخر نجده عند الصوفية ومؤرخى التصوف القدماء . فلعل السراج الطوسى ، وهو أول وأقدم من كتب عن تاريخ التصوف ، يفتح لنا ما أستغلق فهمه على الفقهاء حيث يقول: « إن جميع ما أدركته العلوم وألحقته الفهوم ، ما عبر عنه وما أشير إليه ، مستنبط من حرفين من أول كتاب الله وهو قوله : « بسم الله ، والحمد لله » : لأن معناه بالله ولله . والإشارة فى ذلك : أن جميع ما أحاط به علوم الخلق وأدركته فهو منهم فليست هى قائمة بذواتها ، إنما هى بالله ولله »[٢] .

---

(١) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع حـ ١ ص ١٤١ الهـــامش ، ط القـاهرة ١٩٣٤ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ١٢٤

ثم يعطينا السراج الطوسى تفسيراً صوفياً نجده عند الشبلى يؤكد اتجـــاهه السابق . وذلك عندما سئل الشبلى عن معنى الإشارة فى البـاء من « بسم الله » ، فقال : أى بالله قامت الأرواح والأجساد والحركات ، لا بذواتها » . بل قيـل لأبى العباس بن عطاء : إلى ماذا سكنت قلوب العـارفين ؟ فقـال : إلى أول حرف من كتابه وهو الباء من « بسم الله الرحمن الرحـيم » ، فإن معنـاه أن بالله ظهرت الأشياء ، وبه فنيت ، وبتجليه حسنت ، وباستتاره قبحت ومحجت لأن فى إسمه « الله » هيبته وكبرياءه ، وفى اسمه « الرحمن » محبته ومودته ، وفى اسمـه « الرحيم » عونه ونصرته .[1]

أما إذا أخذنا بقول ابن حجر العسقلانى : « قرأت فى كتـاب الحروف ليعقوب الحنبلى من تلامذة أبى يعلى بن الفراء ، أن أحمد بن حنبل بلغه أن السرى قال : لما خلق الله الخلق سجدت الألف وقال : لا أسجد حتى أومر . فقـال أحمد : هذا كفر »[2] ولكننا نجد لذلك تفسيرا عند السـراج الطوسى حيث يذكر عن سهل بن عبد الله أنه قال : الألف أول الحروف وأعظم الحـروف ، وهو الإشـارة فى الألف ، أى : الله الذى ألف بين الأشياء وانفـــرد عن الأشياء »[3] .

ونضيف إلى ذلك تفسير لأحـــد مشاهير التصوف البغـــدادى ألا وهو « أبو سعيد الخراز » صـاحب كتـاب « التصوف والصـدق أو الطريق إلى

---

(١) المصدر السابق : ص ١٢٤

(٢) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان حـ ٣ ص ١٤

(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٢٥

الله » ، حيث يقول : كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله عز وجل على قدر قربك وحضورك عنده ، فله مشرب وفهم غير مخرج الفهم الآخر ، فإذا سمعت بقوله : « ألم ذلك » فالألف علم يظهر في الفهم غير ما يظهر اللام ، وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت والفهم »(١).

(١) المصدر السابق : ص ١٢٥

# الفصل السابع

## أبو الحسين النورى

## بين التصوف والتوحيد، والحلول والتنزيه

## ابو الحسين النورى

### اولا – حياته ومنزلته :

هذه شخصية صوفية أخرى جمعت بين الجهاد والعبـادة ، فوقفت أمام الظلم تحاربه بشتى الطرق ومختلف الوسائل . وتحارب فساد البلاط العباسى الذى أباح السكر والعربدة . وقفت أمام المعتضد فنالت إعجابه ، ووقفت أمام الموفق بتهمة الكفر والإلحاد ، فأبكته وأبكت جميع من حضروا حتى لقد قال الخليفة : «هؤلاء أعرف بالله من غيرهم » :

هو أبو الحسين أحمد بن محمـــد النورى ، بغدادى المنشأ والمولد ، خرسانى الأصل ، يعرف بابن البغوى نسبة إلى قرية يقال لها « بغشور » أو « بغ » ، وهى قرية بين مرو والروذ . (١) وقد سمى بالنورى نسبة إلى « نور » ، وهى بليدة بين بخارى وسمرقند ، أو إلى نور كان بباطنه وظاهره ، أو إلى نور كان يخرج من فيه إذا تكلم فى الليلة الظلماء . (٢)

وكان أبو الحسين النورى شيخ الصوفية فى وقته ، مذكورا بكثرة الاجتهاد وحسن العبادة . لم يكن — فى وقته — أحسن طريقة منه ولا ألطف كلاما . ويقول عنه السراج الطوسى : « أبو الحسين النورى من الواجدين ، ومن أهل الاشارات اللطيفة ، وله كلام مشكل وأشعار كثيرة ، وكان يغرف من بحر كبير » (٣) بل كان ممن نشر علوم الاشارة كتبا ورسائل ، وترتيبه الثانى فى الطبقة الثانية من طبقات الصوفية بعد الجنيد عند السلمى . (٤)

---

(١) السلمى . طبقات الصوفية ص ١٦٤

(٢) العروسى : نتائج الأفكار ح ١ ص ١٤٨ — ١٤٩ الهامش .

(٣) السراج : اللمع ص ٤٩٢ .

(٤) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٦٤ .

وقال أبو أحمد المغازلى عنه : إنه ما رأى أحداً قط أعبد من أبى الحسين النورى ، بل كان أعبد من الجنيد وغيره وقيل إنه صام عشرين سنة لا يعلم به أحد لا من أهله ولا من غيره (١) وتفسير ذلك الصوم أنه كان يأخذ من بيته رغيفين ويخرج ليمضى إلى السوق فيتصدق بالرغيفين ، ويدخل المسجد فلا يزال يركع حتى إذا جاء وقت سوقه مضى اليه فيظن أستاذه أنه قد تغذى فى منزله ، ومن فى بيته عندهم أنه أخذ معه غداءه وهو صائم (٢) وكان الجنيد يعظم شأنه، ولما مات سنة ٢٩٥ هـ أوصى الجنيد أن يدفن بجنبه فلم يفعل . وقال عنه : « منذ مات النورى لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد » . وقال أبو بكر الشبلى مندبا خلف جنازته : « اضربوا على الأرض المنابر فقد رفع العلم من الأرض » وكان سبب وفاته أنه سمع قائلا ينشد هذا البيت :

لا زلت أنزل من ودادك منزلا ... تتحير الألباب عنـــد نزوله

فتواجد النورى وهام فى الصحراء فوقع فى أجمـــة قصب قد قطعت وبقى أصوله مثل السيوف . فكان يمشى عليها ويعيد البيت إلى الغداة والدم يسيل من رجليه ثم وقع مثل السكران ، فورمت قدماه ومات (٣)

وكان النورى شديداً فى تغيـــير المنكر ولو كان فيه تلفه . فقد قيل إنه نزل الدجلة يتوضأ فرأى زورقا فيه ثلاثون دناخراً . فسأل عنها فقيل له للخليفـــة المعتضد ، فأخذ مدراة فكسرها إلا واحداً فقبض عليه وأحضر إلى الخليفة وكان

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ ص ١١٦

(٢) ابن الجوزى : المنتظم فى تاريخ الملوك والامم جـ ٥ ص ٢٧٧ ط حيدر آباد ١٣٥٧

(٣) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٥ ص ١٣٠ — ١٣٦

قليل الرحمة فلما رآه قال : من أنت ؟ قال محتسب . قال : من ولاك الحسبة ؟ قال : الذى ولاك الإمامة . فأطرق ثم قال : ما حملك على هذا ؟ وكيف تركت دنا واحدا ؟ قال : أعجبتنى نفسى عند وصولى إليه . فخلى سبيله (١)

ولما كان كل صوفى يعبر عن مضمون حالته الصوفية حسب تجربته الروحية الخاصة ، وقد يشاركه فى الإحساس بهذه الحالة غيره من الصوفية وقد لا يشاركه من أجل هذا فقد أختلف كل من النورى والجنيد والشبلى فى هذه الحالة التى أذكرها الآن . فقد قيل إن النورى قد لحقته علة ، والجنيد علة ، فالجنيد أخبر عن وجده ، والنورى كتم فقيل له : لم لم تخبركما أخبرك صاحبك ؟ فقال : ما كنا لنبتلى ببلوة ، فنوقع عليها اسم الشكوى ثم أنشأ يقول :

إن كنت للسقم أهلا فأنت للشكر أهلا
عذب ، فلم يبق قلب يقول للسقم : مهلا

فأعيد ذلك على الجنيد فقال : ما كنا شاكين ، ولكن أردنا أن نكشف عن عين القدرة فينا . ثم بدأ يقول :

أجل ما منك يبدو لأنه عنك جلا
وأنت ، يا أنس قلبى أجل من أن تجلا
أفنيتنى عن جميعى فكيف أرى الجلا ؟

فبلغ ذلك الشبلى ، فبدأ يقول :

محنتى فيك أنى لا أبالى بمحنتى
يا شفائى من السقام وإن كنت علتى

---

(١) النويرى : نتائج الافكار ج ١ ص ١٤٨

كنت دهرا فمنذ عرفتك ضيعت كربتى
فــربكم مثل بعــدكم فمتى وقت راحتى ؟! [١]

وقيل أن النورى لحقته علة فبعث إليه الجنيد بصرة فيها دراهم وعاده ، فردها النورى . ثم اعتل الجنيد فدخل عليه النورى عائدا فقعد عند رأسه ووضع يده على جبهته فعوفى من ساعته . فقال النورى للجنيد : إذا عدت إخوانك فارفق بهم بمثل هذا البر » [٢].

---

(١) السلمى ، طبقات الصوفية ص ١٦٧ — ١٦٨

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٤٨

## ثانيا – اسناده للحديث

أسند النورى عن سرى السقطى حديثاً واحداً . وقد اتفق كل من أبى نعيم الاصبهانى وأبى عبد الرحمن السلمى والخطيب البغدادى فى ذكر هذا الحديث :

قال أبو الحسين النورى حدثنا السرى عن معروف الكرخى عن ابن السماك عن الثورى عن الأعمش عن أنس عن النبى قال : « من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كمن خدم الله عمره » [١] . وقد ورد هـــذا الحديث بعبارة أخرى فى تاريخ بغداد « من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كمن حج واعتمر » [٢].

## ثالثا – التصوف والتوحيد ، الحلول والتنزيه

ترك لنا أبو الحسين النورى تعريفات التصوف وأقوالا تبين منها اتصال التصوف عنده بتوحيده لله وتنزيهه فى صـــفاته عن كل تناه وقصور ، بأن له الصفات المختصة بحقه والآيات الناطقة بأنه غير مشبه بخلقه . هذا كله موجود عند النورى ، إلا أننا سوف نلمح عنده بعض العبـارات التى يوحى ظـاهرها بأنه حلولى ، وهى تهمة حاول النورى أن يدفعها عن نفسه ، بأن أولها تأويلا باطنيـا حتى لا تتنافى مع ظاهريتها ، ولينفى بذلك ما أتهمه به غلام الخليـل فى عصره ، وابن الجوزى من بعده بالكفر والزندقة .

١ – وهذه التعريفات الكثيرة للتصوف عند النورى إن كان يقال إنه ليس هناك ما يربط أو يجمع بينها ، وذلك لأن الصوفى ابن وقته فهو ينطق فى كل وقت بما ينطبع عليه الحال فى ذلك الوقت ، إلا أننا سوف نرى تداخلا بينهـا ، وأنه

(١) أبو نعيم . الحلية ح ١٠ ص ٢٢٥ ، السلمى : طبقات الصوفية ص ١٦٥

(٢) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد ح ٥ ص ١٣١

بعضها يكرر معانى البعض الآخر بعبارات مختلفة

يقول أبو الحسين النورى :

« الصوفى لا يملك ولا يملك » أى أن الصوفى هو الذى لا يدعى لنفسه شيئاً ماديا أو معنويا ، وألا يكون مستعبدا لشىء مادى أو معنوى فى هذه الحياة ، وإنما العبودية الحقة هى لله وحده . وهو تعريف قريب من قوله « الصوفى من لا يتعلق به شىء ولا يتعلق بشىء » .

ولما كان التصوف عند النورى ليس أوضاعا ورسوما ميكتسب بالمجاهدة ، وليس علما يتلقى بالتعليم ، وإنما هو فوق هذا وذاك صفة تنطبع فى النفس فتتحكم فى كل ما يصدر عن الصوفى من أعمال وما يخطر بقلبه من خواطر حيث يقول : « ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق : لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علما لحصل بالتعليم ، ولكنه تخلق بأخلاق الله » .

وفى هذا القول « تخلق بأخلاق الله » ينحصر المثل الأعلى الخلقى المنشود فى الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً للسلوك العملى فى الحياة . وهنا يبلغ التطور الخلقى للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية عامة وصوفية بغداد خاصة ، مما كان له أثر كبير فى حجة الإسلام أبى حامد الغزالى الذى أخرج فى مقدمة كتابه « فاتحة العلوم » التعبير التالى على شكل حديث « التخلق بأخلاق الله » وهو بتأثير نظرته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالى ملخصا بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة ، وهو « أن كمال العبد وسعادته هو فى التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعانى صفاته وأسمائه » ويبدو أنه يقصد بهذا التعمق فى معانى أسماء الله الحسنى « المقصد الأسنى »[1] ولذا لزم من ذلك كله

(١) جولد تسيهر . العقيدة والشريعة ص ٢٦٩ حواشى القسم الاول

أن يكون الصوفية عند النورى هم الذين صفت أرواحهم فصاروا فى الصف الأول بين يدى الله ، والتصوف هنا مشتق من الصفاء لا من الصوف كما يدعى معظم المستشرقين ، وهذا الإشتقاق من الصفاء كانت ميزة خاصة للتصوف الإسلامى عامة ، ومدرسة بغداد خاصة .

وهذا الصفاء لا يتحقق إلا إذا فنيت النفس جملة عن صفاتها ورغباتها وشهواتها وهو معنى قوله « التصوف هو ترك كل حظ النفس » وأيضا « التصوف ترك حظ النفس جملة ليكون الحق نصيبها » والمراد بالنفس هنا النفس الحيوانية فإذا فنى الصوفى عن نفسه بهذا المعنى بقى بحبه لربه . وهنا يكون « الصوفية قوما صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس ، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا مع الحق . فإذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين » كما يؤكد أبو الحسين النورى . بل أصبح التصوف هو « كراهية الدنيا ومحبة المولى »[١]

ولما كان الصوفى لا يراعى إلا الله فى أعماله وأقواله ، فلابد أن يتحرر من استرقاق الشهوات ، وبذل النفس فى خدمة الله وخدمة الناس من أجل الله وأن يكون ذلك تطبعا لا تكلفا لأن التكلف رياء ، وهنا نرى مسحة ملامتية ، ولأن التصوف هو الحرية والبذل وترك التكلفة والسخاء كما يقول النورى . بل أصبح أيضا « نعت الصوفى السكون عند العدم والبذل والإيثار عند الوجود »[٢] .

وقد تحقق هذا البذل والإيثار فى حياة النورى . فقد حكى أنه لما كانت محنة

(١) د . عفيفى : التصوف الثورة ص ٤٤

(٢) المصدر السابق ص ٤٥ .

« غلام الخليل »(١) ونسب الصوفية إلى الزندقة ، أمر الخليفة الموفق بالقبض عليهم . فأخذ في جملة من أخذ النورى فى جماعة، فأدخلوا على الخليفة فأمر بضرب أعناقهم فتقدم النورى مبتدرا إلى السياف ليضرب عنقه . فقال له السياف : ما دعاك إلى الابتدار إلى القتل من بين أصحابك ؟ قال : آثرت حياتهم على حياتى هذه اللحظة فتوقف السياف والحاضرون عن قتله ، ورفع أمره إلى الخليفة فرد أمرهم إلى قاضى القضاة — وكان يلى القضاء يومئذ اسماعيل بن اسحاق — فقدم اليه النورى فسأله عن مسائل فى العبادات والطهارة والصلاة . فأجابه ثم قال له : وبعد هذا لله عباد يسمعون بالله ، وينظرون بالله ، ويصدرون بالله ، ويأكلون بالله ، ويلبسون بالله ، فلما سمع اسماعيل كلامه بكى طويلا ثم دخل على الخليفة فقال : إن كان هؤلاء زنادقة فليس فى الأرض موحد فأمر بتخليتهم وسأله السلطان يومئذ من أين يأكلون ؟ فقال لسنا نعرف الأسباب التى يستجلب بها الأرزاق ، نحن قوم مدبرون »(٢) .

وهذه القصة التى تمثل أرفع وأسمى أنواع الشجاعة الخلقية ، وأرقى أنواع الإيثار ، إنما يدل شطرها الأول على أنها من باب الجود والسخاء . أما شطرها الثانى فإنما هو من باب قطع الأسباب ، وكلمة « مدبرون » التى وصف بها النورى الصوفية فمعناها أنهم لا تدبير لهم فى أنفسهم، إنما هم فى تدبير الله يرزقهم من حيث لا يحتسبون . يضاف إلى ذلك دعاؤه الذى يقول فيه : « اللهم قد سبق

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن غلاب بن خالد بن فراس الباهلى ويعرف بغلام خليل توفى سنة ٢٦٢ هـ . وله من الكتب « كتاب الدعاء » كتاب الانقطاع الى الله جل اسمه كتاب الصلاة » كتاب المواعظ » . ابن النديم : الفهرست ٢٦٣

(٢) أبو نعيم . الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٥ ص ١٣٤

فى علمك ومشيئتك وقدرتك عقوبة أهل النار الذين خلقتهم . اللهم فإن يكون قد سبق فى مشيئتك التى لا تتخلف أن تملأ النار من الناس أجمعين ، فإنك قادر على أن تملأها بى وحدى ، وأن تذهب بهم جميعا إلى الجنة »[١] . وهذا القول أيضا ليس من باب الجود والإيثار والسخاء بمعنى الكلمة ، وإنما هو أنانية فى الحقيقة ، أنانية العاشق الولهان الذى يريد القرب من محبوبه — وحيدا — حتى ولو فى العذاب وقد تعود الصوفية فيما بعد أن يتكلموا عن احتراقهم بسبحات الوجه ، واحتراقهم بنار الله المقدسة ، ويجعلون هذا مقاما موسويا الذى تحدثنا عنه فى الفصل الثانى من الباب الأول فيما يختص بالجانب الروحى فى الديانة الموسوية . ويؤكد هذا القول « بورك من فى النار ومن حولها » .

٢ — اتهام النورى بالكفر والزندقة :

أما عن سبب ما أتهم به النورى بالكفر والزندقة ، فكما يقول السراج الطوسى أن أبا الحسين النورى كان فى أيام الموفق ، وكان ينكر عليه غلام الخليل فرفع إلى الخليفة وهو يومئذ أمير المؤمنين ، رفع اليه أن ببغداد رجلا من الزنادقه دمه حلال ، فإن قتله أمير المؤمنين فدمه فى عنقى ، فبعث الخليفة فى طلبه ، فحمل اليه ، فشهد عليه غلام الخليل : أنا سمعته يقول : أنا أعشق الله وهو يعشقنى ، فكان دفاع النورى مستشهداً بآيات قرآنية حيث يقول : « سمعت الله تعالى ذكره يقول : « يحبهم ويحبونه » ، وليس العشق أكثر من المحبة ، غير أن العاشق ممنوع ، والمحب يتمتع بحبه . فبكى الموفق من رقة كلامه.[١] .

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى ص١٠٥

(٢) ابو نعيم . الحلية جـ١٠ ص ٢٥٠—٢٥١ ، الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٥ ص ١٣٤

وبعد أن لقى دفاع النورى قبولا حسنا عند الخليفة الموفق وحاشيته ، وجب علينا أن نمضى إلى ابن تيمية لنرى موقفه من مسألة المحبة التى هى أصل التنعم بالنظر إلى الله . فيقول ابن تيمية فى كتاب « الفتاوى » : « ثم هؤلاء الذين وافقوا السلف والأئمة والمشايخ على التنعم بالنظر إلى الله تعالى تنازعوا فى مسألة المحبة التى هى أصل ذلك فذهب طوائف من الفقهاء إلى أن الله لا يحب نفسه، وإنما المحبة محبة طاعته وعبادته . وقالوا : « هو أيضا لا يحب عباده المؤمنين ، وإنما محبته إرادته للاحسان اليهم وولايتهم » ودخل فى هذا القول من انتسب إلى نصر السنة من أهل الكلام حتى وقع فيه طوائف من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، كالقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى المعالى الجوينى وأمثال هؤلاء وهذا فى الحقيقة شعبة من التجهم والاعتزال فإن أول من أنكر المحبة فى الاسلام الجعد بن درهم أستاذ الجهم بن صفوان ، فضحى به خالد بن عبدالله القسرى وقال : « أيها الناس ضحوا ، تقبل الله ضحاياكم ، فإنى مضح بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، ثم نزل فذبحه . والذى دل عليه الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ومشايخ الطرق أن الله يحب ويحب . ولهذا وافقهم على ذلك من تصوف من أهل الكلام كأبى القاسم القشيرى وأبى حامد الغزالى وغيرهما ، وأبو حامد مع كونه تابع فى ذلك الصوفية - استند فى ذلك لما وجده فى كتب الفلاسفة (كالذى قاله ابن سينا فى كتابه الاشارات والتنبيهات ) من إثبات نحو ذلك حيث قالوا يعشق ويعشق » وقد بسط الكلام على هذه المسألة العظيمة فى القواعد الكبار بما ليس هذا موضعه وقد قال تعالى : « يحبهم ويحبونه » ، وقال تعالى : «والذين آمنوا أشد حبا لله » ، وقال : « أحب اليكم من الله ورسوله» . وفى الصحيحين عن النبى قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما

سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذ انقذه الله منه كما يكره أن يلقى فى النار » .[١]

وهكذا نجد ابن تيمية السابق الكبير يضيف إلى الآية التى استشهد بها أبو الحسين النورى على صحة موقفه من العشق الإلهى ، آيات أخرى من القرآن ويستشهد بالأحاديث النبوية ليستدل بها جميعا على صحة المحبة المتبادلة بين العبد والرب والأكثر من ذلك حين خطأ مذهب المتجهمة والمعتزلة ومن وافقهم من إنكار المحبة ، وأن قولهم باطل بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ومشايخها .

وبعد أن تخلص أبو الحسين النورى من التهمة الاولى ودافع عن نفسه ، نجد إتهاما آخر أكثر شناعة . فقد شهدوا عليه أيضا أنه سمع آذان المؤذن فقال : « طعنة وسم الموت ، وسمع نباح الكلب فقال « لبيك وسعديك » وهذا يذكرنا بما كان يقوله أبو حمزه الصوفى ( توفى عام ٢٨٩ هـ ) إذا سمع صوتا مثل هبوب الرياح وخرير الماء وصياح الطيور « لبيك» فرموه بالحلول لبعد فهمهم فى معنى إشاراته . أما دفاع النورى عن نفسه مرة أخرى فهو كما يقول : « أما المؤذن فأنا أغار عليه أن يذكر الله وهو غافل ويأخذ عليه الأجرة . ولولا الأجرة القليل من طعام الدنيا التى يأخذها لما ذكر الله ، فلذلك قلت له : طعنة وسم الموت ! فقد قال جل ذكره « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » فالكلب وكل شىء يذكرون الله بلا رياء ولا سمعة ولاطلب للعوض ، فلذلك قلت ما قلت » .[٢]

---

(١) ابن تيمية : مجموعة فتاوى ص ٢٠٧ — ٢٠٨ ، المجلد الاول ط القاهرة ١٣٢٦هـ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٢٩٤ ، ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٨١ .

وبالرغم من تحليل النورى لكلماته الصوفية وشطحاته الروحية على أساس من الكتاب ، إلا أنها تعتبر مدخلا إلى مذهب الحلول ، بل لما هو أشبه لتجلى الله فى الكائنات . إن هذه العبارات الغامضة والإشارات الخفية التى يصعب فهم مقصدها ومراميها على من ليس من أهل التصوف ، كانت دائما ذات وجهين : وجه يخفيه الصوفى ، ووجه يحاول فيه تأويل كلامه بما يتفق مع الدين كتابا وسنة خوفا من سيف الشرع . وإن كنا لا نستطيع أن نذهب إلى النهاية ونقول : إن النورى كان حلوليا لأنها تهمة تخرجه من دائرة الإسلام وتجعله كافراً وملحدا وهو ما اتهم به النورى والحلاج .

وحتى نستطيع الإحاطة بمذهب أبى الحسين النورى فى المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، علينا أن نرجع مرة أخرى إلى ابن تيمية لنستوضح منه نوع هذه المحبة ومبرراتها فى الاسلام حتى لا نضل الطريق وحتى يمكن أن نضع أبا الحسين النورى فى الوضع المناسب المتفق مع الأصل الأول لعقيدة الاسلام والمسلمين ، ألا وهو التوحيد القائم على التنزيه المطلق وهنا يقول ابن تيمية : « إن الله هو محبة بحتة ، يحب ذاته الإلهية ، كما يحب مخلوقاته ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، بل إن الاسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة منزهة عن محبة الشريك . فالحب له وحده ، ومن أحبه وعده بلذة الحب الكبرى وهو النظر إلى وجهه الجميل فى الآخرة ، وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقية حسية . بل يتضح لنا الدافع الأساسى فى نزعة التشبيه الذى يسود المذهب التيمى ، والنظرة الحسية التى تناول بها الذات الإلهية . فالله يستوى على عرشه استواء ماديا عند ابن تيمية فى أبهى جمال . ثم يجلسه التكبير فى المقام المحمود وعلى يمين العرش الرسول صلى الله عليه وسلم . كل هذا لتحقيق لذة

عظمى لكل البشر « لذة النظر إلى وجهه الكريم [1] .

والواقع أن ابن تيمية فى نظريته هذه لم يكن أول من نادى بها ، بل سبقه كثير من أهل السنة والسلف . فقد رأينا الحارث المحاسبى يؤكد هذه النظرية فى كتابيه « الرعاية لحقوق الله » ، و « التوهم » . ورأينا معروفا الكرخى من قبله ، وسرى السقطى من بعده ، بل معظم صوفية مدرسة بغداد — إلى أن محبة المؤمنين لربهم أمر موجود فى القلوب والنظر ، وأن الانسان فى الدنيا يجد فى قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلائه وعبادته من اللذة ما لا يجده بشىء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل . [2]

وقد دافع مؤرخ الصوفية الأول السراج الطوسى عن شطحات المحبين من الصوفية فيقول : « إن أرباب القلوب ، ومن كان قلبه حاضرا بين يدى الله ويكون دائم الذكر لله ، فيرى الأشياء كلها بالله ، ولله ، ومن الله ، وإلى الله فاذا سمع كلامه فكأن ذلك سمعه من الله . ولا يكون ذلك الحال إلا لعبد بجرح على الله ! لا ينصرف منه جارحة إلى سوى الله ، فعند ذلك يقع له حقائق الفهم عن الله فى جميع ما يسمع وجميع ما يرى من الأشياء [3] وهذه الأقوال هى نفسها قد ذكرها أبو الحسين النورى فى دفاعه عن نفسه . بل أضيف إلى دفاع السراج الطوسى ما روى عن الإمام على رضى الله عنه أنه سمع صــوت ناقوس فقال لأصحابه : « أتدرون ما يقول هذا ؟ قالوا : لا ، قال : إنه يقول سبحان الله حقا حقا ، إن المولى صمد يبقى » . [4] وقد نسب الحلاج الثائر الروحى فى الإسلام ، وشهيد

---

١ — النشار : نشأة الفكر حـ ١ ص ٢٤٩ — ٢٥٠

٢ — المصدر السابق : ص ٢٥٠

٣ — السراج الطوسى : اللمع ص ٤٩٥

٤ — الشيبى : الصلة ص ٧٧

التصوف الاسلامى الأول إلى تهمة الحلول والكفر والزندقة لأنه شطح وعبر عن وجده وحبه بمثل هذه الأقوال الروحية ذات الطابع الرمزى[١] .

ومرة ثالثة يحمل النورى إلى حيث شهدوا عليه بأنه قال : « كنت البارحة فى بيتى مع الله ، فسئل عن ذلك ؟ فقال : صدق ! وأنا الساعة مع الله ، فاذا كنت فى البيت فأنا مع الله ، وإذا كنت فى برية فأنا مع الله ، ومن كان فى الدنيا مع الله فهو فى الآخرة مع الله ! أليس يقول الله جل ذكره : ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، حينئذ غلفه الخليفة بيده وقال : تكلم بما شئت ! فتكلم النورى بكلام لم يسمعوا به قط ، فبكى الخليفة وبكوا جميعا وقالوا : هؤلاء أعرف بالله من غيرهم » [٢]

ولكن عبارة النورى السابقة تشير إلى مقام النجوى ، أو مقام الذكر « أنا جليس من يذكرنى » ، أو مقام الحرى المطلق . ومن ثم فنحن فى مقام وحدة الشهود التى ستكون فيما بعد الطابع الاساسى والجوهرى عند صوفية مدرسة بغداد التى نؤرخ لها .

وبعد أن قدم النورى أنواع الدفاع المختلفة لينفى عن نفسه تهمة الحلول والكفر والزندقة ، وبعد أن دافع عنه مؤرخو التصوف ، حتى أصبح النورى لا يرى ولا يسمع إلا بالله لانه مع الله دائما . ألايحق له إذن أن يعرف الله معرفة قلبية ذوقية شهودية وهى معرفة مباشرة تختلف تماماً عن المعرفة العقلية التى نجدها عند الفلاسفة والاشراقيين ، وبخاصة أن أصل المعرفة عند الصوفية هى موهبة ووجد ؟ وهذه المعرفة الدينية التى وهبها الله لاحبائه ، تقتضى من الصوفى

---

١ — أنظر للمؤلف كتاب « الحلاج الثائر الروحى فى الاسلام » ط اسكندرية ١٩٧٠

٢ — السراج الطوسى : اللمع ص ٤٩٢ — ٤٩٣

الموحد أن ينزه الله عن صفات المحدثات كل ذلك سوف نجده عند أبي الحسين النوري وغيره من صوفية بغداد كالجنيد واضحا كل الوضوح وعند أبي بكر الشبلي أيضا

مشكلة التوحيد عند النوري :

علينا أن نبدأ بقوله المجمل عن التوحيد ثم نفصله تفصيلا تدريجيا متمشيا مع أقواله المختلفة . هذا القول هو : « التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد أن لا تزاحمه خواطر التشبيه »(١) . فالتوحيد إذن عند الصوفية هو خاطر أو خواطر ملقاة في في النفس . أو هي المعرفة المنقدحة لا عن عقل ولا عن تعمل ونصب . ولكن كيف وصل النوري إلى هذه العبارة التي تلخص لنا رأيه النهائي في معنى التوحيد ؟ إننا سوف نتتبع هذه المراحل التي مر بها النوري حتى استطاع أن ينتهي أخيرا إلى هذا النوع من التوحيد الذي اختص به الصوفية دون غيرهم .

سئل النوري عن أول فرض افترضه الله تعالى على عباده ما هو ؟ فقال : المعرفة لقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وقال ابن عباس : ليعرفون .

فقيل له : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله قيل ما بال العقل؟ قال : العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله . ثم قال : « لما خلق الله العقل قال له : من أنا فسكت فكحله بنور الوحدانية فقال أنت الله ، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله » (٢) . وهذا الاتجاه الإيماني المنبثق من العقيدة الدينية القائمة على الكتاب

---

(١) القشيري . الرسالة ص ٥

(٢) السراج الطوسي. اللمع ص ٦٣

والسنة ، نجد له شبيها عند الفيلسوف الديني المسيحي الفرنسي « بسكال » المتوفى سنة ١٦٦٢ حين يقول : إننا نعرف الحقيقة لا بالعقل وحده ، بل بالقلب أيضا » ثم يقول : « الأدلة العقلية على وجود الله ناقصة ولذلك كان المجال الوحيد للكلام عن الله ووجوده وقدرته هو الدين والإيمان وحدهما »(١) .

وبعد ذلك نشير إلى نقطة هامة عند النورى عندما يتحدث عن منزلة العقل فى إدراك الله ومعرفته ، أى ما نسميه العلاقة بين العقل والإيمان . فعندما سئل : « كيف لا تدركه العقول ولا يعرف إلا بالعقول ؟ فقال : « كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له ، أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة ، أم كيف يكون مكيفا من كيف الكيف ، أم كيف يكون محيثا من حيث الحيث فسماه حيثا ، وكذلك أول الأول وآخر الآخر ، فسماه أولا وآخرا . فلولا أنه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الآخرية . ثم قال : وما الأزلية فى الحقيقة إلا الأبدية ، ليس بينهما حاجز ، كما أن الأولية هى الآخرية ، والآخرية هى الأولية ، وكذلك الظاهرية والباطنية إلا أنه يفقدك وقتا ويشهدك وقتا لتجديد اللذة ورؤية العبودية ، لأن من عرفه بالخلقة ( أى ما نسميه بالدليل الكوزمولوجى أو الصاعد عند المتكلمين وهى الاستشهاد بالمخلوقات على وجود الخالق ، وبالمصنوعات على وجود الصانع وهى معرفة غير مباشرة ) لم يعرفه بالمباشرة ، لأن الخلقة على معنى قوله : « كن » والمباشرة إظهار حرمة لا استهانة فيه »(٢)

يعالج النورى إذن مشكلة المعرفة من وجهة النظر الصوفية البحتة . فالعقل

(١) نجيب بلدى : بسكال ص ١٤٤ — ١٠٥ ، مجموعة توابغ الفكر الغربى رقم ٤

(٢) السراج الطوسى . اللمع ص ٥٨

المحدود المكيف المحيث لا يصل إلى اللامحدود اللامكيف اللامحيث . إنما يعرف الله به هو ، بنور مباشر يقذفه هو فى القلب ، لقد وضع النورى مشكلة المعرفة عند الصوفية فى صورة حاسمة ، هى شهود القلب . وكذلك قولهم جميعا بأن الله ليس زمانا ، فليس هو الأول والآخر بمعنى وجوده أولا وآخراً وإنما هو قد أول الأمر وآخر الآخر وهو فوقهما . فعل هذا لكى يشهد الإنسان فى وقت ويفقد المشاهدة فى وقت آخر لتجديد اللذة ورؤية العبودية .

أما معنى قوله « مباشرة ، أى مباشرة يقين ومشاهدة القلب بحقائق الإيمان بالغيب . والمعنى فيما أشار إليه ، أن التوقيت والتغيير لا يجوز على الله تعالى ، فهو فيما كان كهو فيما يكون ، وهو فيما قال كهو فيما يقول ، والأدنى عنده كالأقصى ، والأقصى عنده كالأدنى . وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق والتلوين بالقرب والبعد والسخط والرضا صفة للخلق وليس ذلك من صفات الحق »(١)

وإذا كان الله عند النورى على هذا النحو الذى رأيناه ، فإنه يحق له أن يقول لأصحاب أبى حمزة الصوفى الذى يشير إلى القرب حيث يقول : «قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعد » وتفسير ذلك أن القرب بالذات تعالى الله الملك الحق عنه . فإنه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقدار ، ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق به . جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل فقرب هو فى نعته محال وهو تدانى الذوات . وقرب هو واجب فى نعته وهو قرب العلم والرؤية . وقرب هو جائز فى وصفه يخص به من يشاء من عباده وهو

(١) السراج الطوسى . اللمع ص ٥٨—٥٩

قرب الفضل باللطف .(١) وهذا التفسير الذى أعطاه لنا أبو القاسم القشيرى إنما يلخص لنا هذا المذهب الاساسى عند الصوفية فى مسألة المشاهدة والرؤية والقرب من الله ولذلك لا يمكن أن تكون المشاهدة عند النورى إلا يقينا لاشك فيه لأنه لا يشاهده من لايثق بمأمنه (٢) ولذلك فقد قال أبو الحسين النورى : « شاهد الحق القلوب فلم ير قلبا أشوق اليه من قلب محمد فأكرمه بالمعراج تعجيلا للرؤية والمكالمة » (٣) ومثل هذا التفسير قد وجدنا له شبيها عند سرى السقطى بمناسبة تفسير قوله « اللهم مهما عذبتنى بشىء فلا تعذبنى بذل الحجاب » .

ولما خص الله المؤمنين ببصائر وأنوار ، فقد سئل النورى من أين تولدت فراسة المتفرسين ؟ فقال : من قوله تعالى « ونفخت فيه من روحى » فمن كان حظه من ذلك النور أتم كانت مشاهدته أحكم ، وحكمه بالفراسة أصدق . ألا ترى كيف أوجب نفخ الروح فيه السجود له بقوله تعالى « فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » وكان تعليق القشيرى على هذا القول كما يلى : « وهذا الكلام من أبى الحسين النورى فيه أدنى غموض وإبهام بذكر نفخ الروح لا لتصويب من يقول بقدم الارواح ، ولا كما يلوح لقلوب المستضعفين . فإن الذى يصح عليه النفخ والاتصال والانفصال فهو قابل للتأثير والتغيير ، وذلك من سمات الحدوث . وأن الله سبحانه وتعالى خص المؤمنين ببصائر وأنوار بها يتفرسون ، وهى فى الحقيقة معارف وعليه يحمل قول الرسول « فإنه ينظر بنور الله » أى بعلم وبصيرة يخصه الله به من دون أشكاله . وتسمية العلوم

---

(١) القشيرى . الرسالة ص٤٣

(٤) المصدر السابق . ص ٨٤

(٣) المصدر السابق . ص ٤ — ٥

والأبصار أنوارا غير مستبدع ولا يبعد وصف ذلك بالفخ والمراد منـــه الخلق » (١)

والقشيرى يدلل هنا على أن الصوفية الذين يتشددون فى الاستمساك بالسنة ويعارضون — فى صرامة القول بأن الروح الانسانية قديمة باقية، يؤكدون أن الفراسة نتيجة العلم والتبصر اللذين يسميان على سبيل المجاز — « نورا » أو « إلهاما » يخلقهما الله ، ويمنحهما المصطفين من عباده .(٢) والقشيرى لا يقف عند هذا التحليل القائم على الكتاب والسنة لمسألة الروح بين القدم والحدوث ، بل إنه يحذر أيضا هؤلاء الذين قد فهموا من قول النورى أنه يريد الاشارة إلى أن الروح قديمة .

وأذكر هنا قصة وقعت أحداثها بين أبى بكر الشبلى والنورى ، حاول بعض المستشرقين أن يردوها إلى مصادر خارجة عن الاسلام ، ولكنها قائمة على السند الإسلامى البحت . فقد دخل أبو بكر الشبلى على النورى فرآه ساكنا لا يتحرك، فقال له : من أين أخذت هذه المراقبة والسكون ؟ فقال من سنور لى ( أى قط )، إذا أراد الصيد لا تتحرك منه شعرة ،(٣) وهذا النوع الخاص من العبـــادة والتأمل جعل نيكلسون يؤكد أن فى المراقبة نوعا من تركيز الفكر مماثلا لما يدعى فى البوذية « الديانا والسمادى : Dhyana of Smpdhi ، أو التـــأمل والمراقبة Meditation ، والاستغراق والفناء Absorrption ولكنه يعود فيقول: وذلك هو ما عناه النبى حين قال : « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٠٦

(٢) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ٥٦

(٣) البروسى : نتائج الأفكار ــ ١ ص ١٤٩

لم تكن تراه فإنه يراك » وكل إنسان يشعر - صادقا - أن الله مطلع عليه لا ينفك حابسا نفسه على مراقبة الله ، ولا تتطرق إليه أفكار أثيمة ، ولا تجد الشكوك الشيطانية سبيلها إلى قلبه (١)

بل أضيف هنا قول أبى الحسين النورى نفسه الذى يدلل فيه على شدة المراقبة والسكون حيث يقول « وقفت على شيخ يضرب بالسياط ، فعددت عليه ألفا وهو ساكت ، فاستحسنت صبره مع كبر سنه فلما أدخل الرجل الحبس دخلت عليه فسألته عن صبره مع كبر سنه فقال : يا أخى ، إنما يحمل البلاء الهمم لا الأجسام(٢)

وهكذا بعد أن تأكد لنا انضمام النورى إلى مدرسة التصــــوف السنى ، التى كان على رأسها الحارث المحاسبى ، ويجدر بى أن أضيف إلى هذه الشواهد السابقة الوصايا العشر التى تؤكد مرة أخرى تمسك النورى بالجمع بين الحقيقة والشريعة الذى يعتبر صفة أساسية فى التصوف السنى . وهذه الوصايا أوردها لنا أبو نعيم الاصبهانى فى كتابه « الحلية » فيقول وهو يوصى بعض أصحابه : عشرة وأى عشرة :

فأولى ذلك : من رأيته يدعى مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربن منه (٣).

والثانية : من رأيته يركن إلى غير أبناء جنسه ويخالطهم فلا تقربن منه .

---

(١) نيكلسون . الصوفية فى الاسلام ص ٥٣

(٢) الشعرانى . الطبقات الكبرى ج ١ ص ٥٧

(٣) ابن الجوزى . تلبيس إبليس ص ٣٩٥

والثالثة : من رأيته يسكن إلى ارتفاق ، والتعظيم له فلا تقربن ، ولا ترتفق به وإن أرفقك ولا ترج له فلاحا .

والرابعة : فقير رجع إلى الدنيا ، إن مت جوعا فلا تقربن منه ولا ترفق به إن أرفقك فإن رفقه يقسى قلبك أربعين صباحا .

والخامسة : من رأيته مستغنيا بعلمه فلا تأمن جهله .

والسادسة : من رأيته مدعيا حالة باطنة لا يدل عليها ولا يشهد عليها حفظ ظاهره فاتهمه فى دينه[1] .

والسابعة : من رأيته يرضى عن نفسه ويسكن إلى وقته فاعلم أنه مخدوع ، فاحذره أشد الحذر .

والثامنة : مريد يسمع القصائد ويميل إلى الرفاهية لا ترجون خيره .

والتاسعة : فقير لا تراه عند السماع حاضرا فاتهمه ، واعلم أنه منع بركة ذلك لتشويش سره وتبديد همه .

والعاشرة : من رأيته مطمئنا إلى أصدقائه وإخوانه وأصحابه مدعيا لكمال الخلق بذلك ، فاشهد بسخافة عقله ووهن ديانته[2] .

ويلاحظ فى الموعظتين الثامنة والتاسعة أن النورى يميز بين المريد والصوفى ( وهو الفقير ) . فالمريد لا يسمح له بحضور مجالس السماع خوفا عليه لأنه مازال فى أول الطريق . أما الصوفى فمن الضرورى حضوره مثل هذه المجالس لما يتصف به من التمكين وهو مقام لا يصل اليه المريد المبتدىء لانه ما زال فى حال التلوين

---

(١) المصدر السابق . ص ٣٩٥

(٢) ابو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٢ — ٢٥٣

# الفصل الثامن

## ابو سعيد الخراز

### التصوف والصدق
### أو الطريق الى الله

# أبو سعيد الخراز

## ١ — حياته ومنزلته :

هو أحمد بن عيسى ، أبو سعيد الخراز الصوفى ، من كبار شيوخ الصوفية كان أحد المذكورين بالورع والمراقبة ، وحسن الرعاية والمجاهدة . وهو من أهل بغداد ، من أئمة القوم وجلة مشايخهم . صحب ذا النون المصرى ، وصحب أيضا سريا السقطي ، وبشر بن الحارث . قيل أنه « أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء »(١).

يقول عنه صاحب الحلية : « ومنهم : العارف المعروف الكامل ، بالبيان موصوف ، له الكتب المذكورة ( مثل كتاب الصدق ) والاجوبة المشهورة صحب ذا النون ونظراءه . انتشرت بركاته على أصحابه ومتبعيه ، سيد من تكلم فى علم الفناء والبقاء »(٢).

ويلاحظ أن كل مورخى أبى سعيد الخراز قد ذكروا أنه بغدادى النشأة والمنبت . ولم ينسبوه إلى أصل آخر غير مدينة بغداد على العكس من الصوفية الآخرين . وقد ذكر عنه الكلاباذى أنه من نشر علوم الاشارة كتبا ورسائل ، ويقال له لسان التصوف(٣) .

وقد سمى بالخراز نسبة إلى خرز الجلود . وبهذه المناسبة قال عنه الجنيد —

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٢٨ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٦ .

(٢) أبو نعيم الاصبهانى : الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٦ .

(٣) الكلاباذى : التعرف لمذهب ص ١١ .

مما يدل على منزلته، « لو طالبنا الله بحقيقة ماعليه أبو سعيد لهلكنا . أقام كذا وكذا سنة مافاته ذكر الحق تعالى بين الخرزتين »(١). يضاف إلى ذلك كله قول أبي بكر الطرسوسي : « أبو سعيد الخراز قمر الصوفية »(٢) .

وهذه القصة الآتية التي دارت أحداثها بين الخراز وأبليس في النوم إنما تدل على جانبين مختلفين : جانب منها مع الصوفية يتمثل في زهدهم وأنقطاعهم عن ملذات الدنيا ، ويدل أيضا على منزلة الخراز . أما الجانب الآخر فهو مأخذ على الصوفيه ونقيصه أستطاع بها ابن الجوزي أن يوجه سهامه ضدهم . ذكر السلمي عن أبي سعيد الخراز أنه قال : « رأيت أبليس في النوم، وهو يمر عني ناحية. فقلت له: تعال ! فقال : أيش أعمل بكم ! أنتم طرحتم من نفوسكم ما أخادع به الناس . قلت : ما هو ؟ قال: الدنيا ! فلما ولى عني التفت إلى وقال: غير أن لي فيكم لطيفة ! ( أي أمراً يخفى عليكم كونه يضركم ) قلت : ماهي ؟ قال صحبة الأحداث . قال أبو سعيد : وقل من يتخلص من هذا من الصوفية »(٣).

وبهذه الحكاية عرف أن جميع ما يتوسل به الشيطان إلى إهلاك الانسان ، شهواته المتعلقة بالدنيا . فكل من زهد فيها ضعفت خواطر الشيطان عنده وفي قبولها(٤) . وأعترف الخراز بأن الصوفية لم يستطيعوا التخلص من صحبة الشباب المرد ، فهذا ماحدث في الواقع ، لأبي الحسين النوري الذي يقول « رأيت غلاما جميلا ببغداد ، فنظرت إليه ، ثم أردت أن أردد النظر ، فقلت له تلبسون النعال

---

(١) العروسي : نتائج الأفكار جـ١ ص ١٦٧ وكذ الهامش .
(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ٤ ص ٢٧٦ .
(٣) السلمي : طبقات الصوفية ص ٢٣٢ .
(٤) العروسي : نتائج الأفكار .. جـ١ ص ١٦٨ الهامش .

الصرارة » أى النعال السوداء المنصوبة المقدم أو التى تحدث صوتا أثناء السير ، وتمشون فى الطرقات ؟ ! قال : أحسنت ! أتجمش بالعلم ؟ ! ( أى المغازلة ) ثم أنشأ يقول :

تأمل بعين الحق إن كنت ناظراً إلى صفة فيها بدائع فاطر
ولاتعط حظ النفس منها لما بها وكن ناظراً بالحق قدرة قادر(١)

وإبن الجوزى عندما ذكر تلبيس إبليس على كثير من الصوفيـــة فى صحبة الأحداث ، وضع لنا بعض الأسباب التى يتعلل بها هؤلاء المتصوفة فى هـذه الصحبة فيذهب إلى أن أكثر الصوفية قد سدوا على أنفسهم باب النظر إلى النساء الأجانب لبعدهم عن مصاحبتهن ، وأمتناعهم عن مخالطتهن ، وأشتغلوا بالتعبـد عن النكاح . وقد أتفقت لهم صحبة الأحداث على وجه الارادة وقصد الزهـادة ولكن أبليس آمالهم إليه . من هؤلاء أخبث القوم ، وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقولون بالحلول. وزعموا أن الحق تعالى أصطفى أجساماحل فيها بمعانى الربوبية وقال منهم أيضا أنه حال فى المستحسنات ذاكرين أنهم يرون الله فى الدنيا ، ثم أجازوا أن يكون ذلك فى صفة الآدمى . ولم يكتفوا بذلك بأن جعلوه حالا فى الصورة الحسنة ، بل استشهدوه أيضا فى رؤيتهم الغلام الأسود . وقد تعللوا فى ذلك كله بما روى عن النبى أنه قال : « أطلبوا الخير عند حسان الوجوه » وقوله أيضا : « ثلاثة تجلوا البصر ، النظر إلى الخضرة . والنظر إلى الماء ، والنظر إلى الوجه الحسن » . ولكن ابن الجوزى قد ذكر أن هذين الحديثين لا أصل لهما عن رسول الله . بل أن الآيات القرانية تنكر هذه الدعاوى حيث يقول الله تعالى: « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم » وقال : « أفلا ينظرون

---

(١) السلمى . طبقات الصوفيه . . ص ١٦٦ - ١٦٧ .

إلى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، فلم يحل النظر إلا على صور لا ميل للنفس اليها ولا حظ فيها ، بل عبرة لا يمازجها شهوة ولا تقاربها لذه . يضاف إلى ذلك قول الجنيد: جاء رجل الى أحمد بن حنبل ومعه غلام حسن الوجه فقال له : من هذا ؟ قال : ابنى . قال أحمد : لاتجىء به معك مرة أخرى فلما قام الرجل قيل له: ايد الله لشيخ ! إنه رجل مستور، وابنه أفضل منه . فقال أحمد : الذى قصدنا إليه من هذا الباب ليس يمنع منه سترهما . على هذا راينا أشياخنا وبه خبرونا على أسلافهم . » ويؤكد هذا أيضا ما ذهب اليه بشر الحافى من تحذيره الصوفية من مصاحبة الاحداث. ثم يضيف ابن الجوزى الى ذلك كله قوله بأن السلف كانوا يبالغون فى الإعراض عن المرد. وقد روى عن رسول الله أنه أجلس الشاب الحسن الوجه وراء ظهره (١) .

ومما يدل على منزلة أبى سعيد الخراز بين الصوفية ما قيل عنه أنه كان كثير التواجد عند ذكر الموت ، فسئل عن ذلك الجنيد فقال : « العارف قد ايقن أن الله لم يفعل شيئا من المكاره بغضا له ولا عقوبة، ويشاهد فى صنائع الله تعالى الحالة به من المكاره صفو المحبة بينه وبين الله . وانما ينزل به هذه النوازل ليرد روحه اليه اصطفاء له واصطناعا له ، فاذا كشف العارف بهذا وما اشبهه لم يكن يعجب أن تطير روحه اليه اشتياقا ، وتتقلب من وطنها اشتياقا ، فلذلك ما رأيت من التواجد عند ذكر الموت ، وربما أتى على ذلك قرب منيته ، والله يفعل بوليه ما يشاء وما يحب » . (٢)

وقد اختلف مؤرخو أبى سعيد فى تاريخ وفاته . فقيل أنه مات سنة ٢٤٧ هـ وسنة ٢٧٧ هـ كما يقول القشيرى . أما الخطيب البغدادى فقد ذكر التاريخين

---

١ - ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ٢٨٢-٢٩٤ .

٢ - السراج الطوسى : اللمع ص ٢٨٠

مرجحا القول الثانى فهو أقرب إلى الصواب ان كان محفوظا، ثم يضيف اليها قولا ثالثا ذكره عن ابى القاسم بن وردان أنه صحب أبا سعيد الخراز اربع عشرة سنة، ومات سنة ٢٨٦ . وقد ورد هذا التاريخ ايضا فى كتاب « نتائج الافـكار القدسية » . (١)

٢ ـ اسناده للحديث :

حدث أبو سعيد شيئا يسيرا عن ابراهيم بن بشار صاحب ابراهيم بن أدهم . ويتحدث مؤرخوه ، كلهم تقريبا ، بانه روى الحديث التالى باسناده . وقد اتفق فى هذا كل من ابى نعيم الاصبهانى ، والخطيب البغدادى ، وأبى عبد الرحمن السلمى ويرجع سند هذا الحديث إلى عائشة رضى الله عنها .

قال أبو سعيد ، أحمد بن عيسى الخراز البغدادى الصوفى ، حدثنا عبد الله بن ابراهيم الغفارى ، حدثنا جابر بن سليم ، عن يحى بن سعيد ، عن محمد بن ابراهيم عن عائشة قالت : « قال رسول الله : سوء الخلق شؤم ، وشراركم اسوؤكم خلقا » . (٢)

وقد تحققت الاخلاق الحيدة فى ابى سعيد الخراز نفسه عامة ، وأثناء قيامه بتعليم تلاميذه ومريديه خاصة . فمن تلميذه له قالت : كنت أسأله مسالة ، والازار بينى وبينه مشدود . فاستفزنى حـــلاوة كلامه ، فنظرت فى ثقب من الازار ، فرايت شفته . فلما وقعت عينى عليه سكت ، وقال : جرى هنا حدث فاخبرينى ما هو ؟ فعرفته انى نظرت اليه . فقال : « اما علمت ان نظرك الى معصية ، وهذا العلم لا يحتمل التخليط ، ولذلك حرمت هذا العلم . » (٣)

---

١ ـ القشيرى : الرسالة ص ٢٢ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٨ ، العروسى : نتائج الافكار . . جـ ١ ص ١٦٧ الهامش .

٢ ـ ابو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٩ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد :

٣ ـ ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٤٦ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٢٧٧ .

فالتصوف أذن هو الخلق القويم الذى تدعو إليه أيضا الشريعة الإسلامية .
ولما كانت النفس الانسانية ، عند الصوفية ، هى محل الاخلاق الذمية ، وتميل بطبعها إلى الملذات والشهوات على العكس من الروح التى هى محل الاوصاف الحيدة ومحل المحبة . فقد قال أبو سعيد : « مثل النفس مثل ماء واقف طاهر صاف فان حركته ظهر ما تحته من الحمأة ، وكذلك النفس تظهر عند المحن والفاقه والمخالفة . ومن لم يعرف ما فى نفسه ، كيف يعرف بربه ؟ ! ولما كان أيضا من الاخلاق الاعتراف بالجميل ، فقد سئل الخراز عن قول الرسول : جبلت القلوب على حب من احسن إليها ، فقال : ياعجبا لمن ير محسنا غير الله ، كيف لايميل إليه بكليته » . قال إبن كثير : وهذا الحديث ليس بصحيح ، ولكن كلامه عليه من أحسن مايكون » . (١)

وقال ابو سعيد فى تفسير قوله تعالى فى أخلاق الرسول مادحا اياه « وإنك لعلى خلق عظيم » ، لم يكن لك ( أى الرسول ) همة غير الله تعالى » . أما الحلاج الذى كان له أيضاً نصيب فى تفسير الآيات القرآنية ، فقد قال أن معناه هو : لم يؤثر فيك جفاء الخلق بعد مطالعتك الحق » . وكان لهؤلاء الأثر الاكبر فى متصوفة بغداد ، وممن تأثر بهما أبو بكر الكتانى حين جعل التصوف هو علم الاخلاق حيث يقول : التصوف خلق ، من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك فى التصوف » . (٢)

٣ ـ العلم والمعرفة :ـ

حاول أبو سعيد الخراز بمنهاجه الدقيق ـ أحيانا ـ الوصول إلى معرفة ماوراء

---

١ ـ أبن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ ص ٥٨
٢ ـ القشيرى : الرسالة ص ١١٠

الطبيعة معرفة يقينية . وأقصد بكلمة « أحياناً » هنا ، أنه عندما فرق بين طريق العلم وطريق المعرفة وما يوصل كل منهما إلى يقين وغاية خاصة بكل منهما ، وقع فى تناقض لا مفر منه . فهو تارة، يفضل العلم على المعرفة ، والمعرفة على العلم، تارة أخرى . وربما كان هذا التنـــاقض فى رأيى ، لانه كان ينظر مرة إلى الاشياء المخلوقة المتكثرة على أساس من العلم ، ثم ينظر مرة أخرى إلى الحق نفسه الذى يمثل الوحدة فى الوجود على أساس المعرفة ، فهو « الاول والآخر ، والظاهر والباطن » على حد قول أبى سعيد نفسه . وهذا القول استغله محى الدين بن عربى فى مذهبه الفلسفى الصوفى العام الذى هو مذهب وحدة الوجود . وأساس هذا المذهب هو أن الوجود فى حقيقته وجوهره شىء واحد ، متعدد متكثر فى النظر والاعتبار. وكان لأقوال أبى سعيد ايضاً أثرها فى تصوف الحـــلاج . فهل كان أبو سعيد يستطيع أن يصرح وأن يفصح لنا عن حقيقة مذهبه وغرضه الأساسى ؟

هنا وجهتا نظر : إحداهما تتصل بالخراز نفسه ، وهو أن مثل هذه المذاهب لم تكن قد نضجت بعد ، وما أقواله هذه إلا نتيجة لنوع من الشهود وعين الجمع الذى يتمثل فى الفناء والبقاء ـ مع العلم بانه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء كما قلت سابقا . والوجهة الأخرى تتصل بروح العصر الذى عاش فيه الصوفية وما حدث فيه من نزاع بينهم وبين الفقهاء . فحاول الصوفية ومنهم الخراز استعمال بعض المصطلحات والرجوع إلى الالفاظ التى استعملها الفقهاء لميدهم لحوروها بعض الشىء . وما كان هذا الاسلوب الالكى يتقون شر مخاصمة الفقهاء لهم وهو ما يسمى بالتقية . فاستعمل الخراز لفظ « عين الجمع » والحلاج نفسه ـ لم يستطع إخفاء حاله ، ولم يستخدم التقية أسلوبا ومنهجا لحياته فقتل مصلوباً .

فلنتتبع ، اذن أقوال أبى سعيد الخراز :

ذكر الكلاباذى عنه أنه قال : «المعرفة بالله هى علم الطلب لله من قبل الوجود

له ، والعلم بالله هو بعد الوجود . فالعلم بالله أخفى وأدق من المعرفة بالله » (١) . أى أن المعرفة كانت قبل خلق وإيجاد العلم ، أو قبل وجود الانسان واتصاله بالبدن . وهى أقوال سبق مثيل لها عند الثورى والجنيد . أما العلم فهو بعد الوجود ، ولذلك كان أخفى وأدق من المعرفة ، ولا أدرى ، هل يريد أن يفضل العلم على المعرفة أم أنها مجرد تفرقة ؟!

ولكن القول الآتى أكثر وضوحا من سابقه . كان أبو سعيد نائما ، فانتبه وقال : « أكتبوا ما وقع لى فى هذا النوم . أن الله تعالى جعل العلم دليلا عليه ليعرف، وجعل الحكمة ( أى المعرفة ) رحمة منه عليهم ليؤلف . فالعلم دليل إلى الله، والمعرفة دالة على الله ، فبالعلم تنال المعلومات ، وبالمعرفة تنال المعروفات ، والعلم بالتعلم، والمعرفة بالتعرف. فالمعرفة تقع بتعريف الحق، والعلم يدرك بتعريف الخلق، ثم تجرى الفوائد بعد ذلك » (٢) . فالمعرفة ، إذن ، خاصة بالحق ( أى الله ) ، والعلم خاص بالخلق ( أى المخلوقات والمحدثات ) .

ولكن كيف تتأتى المعرفة ؟ إنها حسبما يرى أبو سعيد : « تأتى القلب من وجهين : من عين الجود ، ومن بذل المجهود » . ومصداق ذلك قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (٣) . فالمعرفة ، إذن ، إلى جانب أنها فيض من الله ، فهى أيضاً إكتساب وجهد ومجاهدة تقوم بها النفس فى سبيل الله . ومن أساليب المجاهدة ، العبادة كالصوم والصلاة والذكر والدعاء. والصوفية فهمهم الخاص ومن ذلك ما قاله أبو سعيد فى كتاب له يصف أدب الصلاة : «إذا رفعت يديك فى التكبير فلا يكن فى قلبك إلا الكبرياء ( أى لله تعالى ) ، ولا

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب .. ص ٤٠ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ .

(٣) العروسى : نتائج الأفكار .. ج١ ص ١٦٧ .

يكن عندك فى وقت التكبير شىء أكبر من الله تعالى : حتى تنسى الدنيا والاخرة فى كبريائه . ومعنى قوله هذا ، كما يقول السراج الطوسى ، أن العبد إذا قال الله أكبر ، ويكون فى قلبه شىء غير الله فلا يكون صادقا فى قوله الله أكبر . ثم يقول الخراز : « وفيه العلم الجليل لاهل الفهم ، وإذا ركع فالادب فى ركوعه : أن ينصب ويدنو ويتدلى حتى لايبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش ، يعظم الله تعالى حتى لايكون فى قلبه شىء أعظم من الله عز وجل ، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء . فاذا رفع رأسه وحمد الله يعلم أنه هوذا يسمع ذلك ، وإذا سجد فالأدب فى سجوده : أن لايكون فى قلبه عندالسجود شىء أقرب إليه من الله تعالى لأن أقرب ما يكون العبد من ربه عند السجود ، فيجب أن ينزهه عن الاضداد بلسانه ، ولا يكون فى قلبه أجل منه ، ولا أعز منه ، ويتم صلاته على هذا . ويكون معه من الخشية والهيبة مالايكاد يذوب ولا يكون له فى صلاته شغل أكثر من شغله بصلاته حتى لايشتغل بشىء غير الذى هو واقف بين يديه فى صلاته ، وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم . كل ذلك يعقل ما يقول وما يخاطب ، ولمن يخاطب ، حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذى قد دخل فى الصلاة » . (١)

والصلاة عند الخراز هى كالحج عند الجنيد الصوفى الألمعى ، هراء وهواء إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة ، التى يشتمل عليها . فالرحيل إلى الحج ، عند الجنيد ، هو الرحيل من جميع الذنوب . وقطع مراحل الحج ، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله . وخلع الثياب للاحرام ، هو خلع صفات البشرية . والوقوف بعرفه هو التأمل فى الله لحظة واحدة . والافاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هى رفض جميع الاغراض الجسدية . والطواف بالبيت

---

١ ـ السراج الطوسى : اللمع ص ٢٠٥ - ٢٠٦

هو ادراك الجمال الالهى فى بيت الطهر . والسعى بين الصفا والمروة هو ادراك الصفاء والمروءة . وزيارة منى هى ذهاب جميـــع المنى . ونحر القربان هو نحر لأسباب متـــاع الدنيا . ورمى الجمار هو رمى ما يصحب الحاج من أفكار جدالية . (١)

وربما كان سبب تأويل الجنيد الباطنى لفريضة الحج ، احدث بينه وبين جاريه تطوف بالبيت حيث يقول : « حججت على الوحدة فجاورت بمكة فكنت إذا جن الليل دخلت الطواف فإذا بجارية تطوف وتقول :

أبى الحب أن يخفى وكم قد كتمته     فأصبح عندى قد أناخ وطنبا
إذا اشتد شوقى هام قلبى بذكره     فان رمت قربا من حبيبى تقربا
ويبـــدو فأفنى ثم أحيى به له     ويسعدنى حتى ألذ وأطربـا

قال فقلت لها : يا جارية أما تتقين الله فى مثل هذا المكان تتكلمين بمثل هذا الكلام فالتفتت إلى وقالت : ياجنيد :

لولا التـــــــقى لم ترنى     أهجـــر طيـــب الوسن
إن التـــــــقى شردنى     كما ترى عن وطــــــنى
أفر من وجـــــدى به     فحبـــــــه هيمنى

ثم قالت : ياجنيد تطـوف بالبيت أم برب البيت ؟ فقلت : اطوف بالبيت . فرفعت طرفها إلى السماء وقالت : سبحانك ! ما أعظم مشيئتك فى خلقك ! خلق كالاحجار يطوفون بالاحجار ثم انشأت تقول :

---

١ - نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ٨٩ - ٩٠

يطوفون ، بالاحجار يبغون قربة ... إليك وهم أقسى قلوبا من الصخر
وتاهوا فلم يدروا من التيه من هم ... وحلوا محل الترب فى باطن الفكر
فلو أخصلوا فى الود غابت صفاتهم ... وقامت صفات الود للحق بالذكر(١)

ومثل هذه الاقوال جميعها عندهما ، تقابل ظاهر الشريعة فى الدين ، بباطن الحقيقة فى التصوف . كما أنها تبين أنه ليس فى الامكان فصل احداهما عن الاخرى.

ولكن كيف نصل إلى الله إذن ؟ ما هو الطريق إليه ؟ كيف نصل إلى خالص العلم ؟ كيف نرد على حياض المعرفة ؟ سئل أبو سعيد عن أوائل الطريق إلى الله فبين أنه : « التوبة وذكر شرائطها ، ثم ينقل من مقام التوبة إلى مقام الخوف . ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء . ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين . ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين . ومن مقام المريدين إلى مقام المطيعين ، ومن مقام المطيعين إلى مقام المحبين . ومن مقام المحبين إلى مقام المشتاقين . ومن مقام المشتاقين إلى مقام الاولياء . ومن مقام الاولياء إلى مقام المقربين .

وذكر لكل مقام عشر شرائط ، إذا عاناها وأحكمها وصلت القلوب هذه الحلة : أدمنت النظر فى النعمة ، وفكرت فى الايادى والاحسان ، فانفردت النفوس بالذكر ، وجالت الارواح فى ملكوت عزه بخالص العلم به واردة على حياض المعرفة ، إليه صادرة ، ولبابه قارعة ، وإليه فى محبته ناظرة . أما سمعت قول الحكيم وهو يقول :

أراعى سواد الليل أنسا بذكره ... وشوقا إليه غير مستكره الصبر
ولكن سرورا دائما وتعرضا ... وقرعا لباب الرب ذى العز والفخر

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٥

لحالهم أنهم قربوا فلم يتباعدوا ، ورفعت لهم منازل فلم يخفضوا ، ونورت قلوبهم لكي ينظروا إلى ملك عدن بها ينزلون فتاهوا بمن يعبدون ، وتعززوا بمن يكتفون ، حلوا فلم يظعنوا ، واستوطنوا محله فلم يرحلوا ، فهم الاولياء وهم العاملون ، وهم الاصفياء وهم المقربون ، أين يذهبون عن مقام قرب هم به آمنون؟ وعزفوا فى غرف هم بها ساكنون جزاء بما كانوا يعملون ، فلمثل هــــذا فليعمل العاملون ! »(١).

وشروط التوبه التى لم يرد ذكرها فى هذا النص ، قد ذكرها أبو سعيد فى كتابه « الصدق » وهو الوحيد الذى بقى من آثاره ، حيث يقول : أول التوبة هو الندم على ما كان من التفريط فى حق أمر الله ، ونهيه ، والعزيمة على ترك العود فى شىء مما يكره الله عز وجل ، ودوام الاستغفار ، ورد كل مظلمة للعباد من مالهم ، والاعتراف لله تعالى ولهم ، ولزوم الخوف والحزن ، والاشفاق ألا تكون مصححا ، والخوف أن لا تقبل توبتك ، ولا تأمن أن يكون قد رآك الله على بعض ما يكره فمقتك .

ومن صدق التوبة ترك الأخدان والاصحاب الذين أعانوك على تضييع أمر الله والهرب منهم ، وأن تتخذهم أعــــداء ، أو يرجعوا إلى الله . فهكذا قال الله عز وجل : « الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين » .

ومن صدق التوبة خروج المأثم من القلب والحـــذر من خفايا التطلع إلى ذكر شىء مما أنبت إلى الله منه . قال الله : « وذروا ظاهر الاثم وباطنه » .

واعلم أن المؤمن كلما صحح وكثر علمه بالله تعالى دقت عليه التوبة أبــــداً ،

---

(١) أبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

ألا ترى أن النبي يقول : « إنه ليغان على قلبي، فأستغفر الله وأتوب إليه كل يوم مائة مرة » ؟.

فمن طهر قلبه من الآثام والأدناس ، وسكنه النور ، لم يخف عليه ما يدخل قلبه من خفى الآفة ، وما يلزمه من القسوة : من الهمة بالزلة قبل الفعل فيتوب عند ذلك »(١) .

فمن شروط التوبة إذن ، عند الخراز، أن يفعل الإنسان ما أمره الله به ، وأن ينتهى عما نهاه عنه ، فأول الطريق الصوفى إذن ، هو التمسك بالشريعة . فالطريقة والحقيقة تفترضان وجود الشريعة ، وبدونها ليس للطريقة الصوفية أية دلالة ، لأن الشريعة هى الباب الموصل إليها : « وائتوا البيوت من أبوابها » على حد قول جولد تسيهر(٢) .

٤ - الخراز بين ابن عربى ( وحدة الوجود ) وابن القيم ( التوحيد ) :

ولننتقل الآن إلى أهم نقطة فى المعرفة عند أبى سعيد الخراز فهى محور مذهب ابن عربى المعروف باسم « وحدة الوجود ». وسنرى أيضا موقف أحد متصوفة القرن الثامن الهجرى ، ألا وهو ابن قيم الجوزية ، ت ٧٥١ هـ ) ولا يخفى علينا أن ابن القيم كان من الفقهاء أيضا ولكننا سنرى اتجاهه هنا يشبه اتجاه الصوفية .

قيل لأبى سعيد : بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الضدين ( أى فى صنعه ) ثم تلا « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن »(٣) فلنمض إذن إلى ابن عربى فى

---

(١) أبو سعيد الخراز : كتاب الصدق أو الطريق إلى الله ص ٢٤ - ٢٦ تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الحليم محمود .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ١٥٦ .

(٣) العروسى : نتائج الأفكار ٠٠ ج٣ ص ١٦٨ .

كتابه « فصوص الحكم » حيث يقول أن العين الوجودية واحدة: مختلفة بالأحكام (أى الصور) ولهذا وصف الحق بالاضداد وعرف بها . قال أبو سعيد الخراز ، وهو وجـــه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه ، بان الله تعالى لايعرف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليها» . وأن صفات الاضداد التى وصف بها الحق ، كوصفه بأنه الأول والاخر ، والظاهر والباطن. فهو الاول والباطن من حيث الذات ، وهو الاخر والظاهر من حيث الصفات والاسماء . أو هـو الاول والباطن من حيث وحدته ، وهو الاخر والظاهر من حيث كثرته . وهذا معنى قول أبى سعيد الخراز : ان الله لا يعرف إلا بجمعه بين الاضداد » .

فابن عربى أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول : « فهو (أى الحق) ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات »(١) .

أما ابن قيم الجوزية فله رأى آخـــر بالنسبة لهذه الاسماء الأربعة ، الأول والآخر والظاهر والباطن ، حيث يربط بينهما وبين التوحيد القائم على تنزيه الله عن صفات المحدثات . فهو يرى أن المثال العلمى غير الحقيقة الخارجية وان كان مطابقا لها . فالمثال العلمى محله القلب ، والحقيقة الخارجية محلها الخارج. وأركان العلم والمعرفة هى معرفة هـــذه الأسماء الاربعة وهى الأول والاخر والظاهر والباطن . فيجب على العبد أن يبلغ فى معرفتها إلى حيث ينتهى به قواه وفهمه .

فكل شىء له أول وآخر وظاهر وباطن : حتى الخطرة واللحظة والنفس وأدنى من ذلك وأكثر . ولكن أولية الله سابقة على أولية كل ماسواه وكذلك

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم جـ١ ص ٣٠ ، جـ٢ ص ٥٠ - ٥١ .

آخريته ثابته بعد آخرية كل ما سواه . وظاهريته سبحانه فوقيته وعلوه على كل شيء . وبطونه سبحانه إحاطته بكل شيء بحيث يكون اقرب اليه من نفسه وهذا القرب غير قرب المحب من حبيبه . وذلك لان مدار هذه الاسماء الاربعة على الاحاطة وهي احاطتان: زمانية ومكانية. فاحاطة أوليته وآخريته بالقبل والبعد. فكل سابق انتهى إلى أوليته وكل آخر انتهى إلى آخريته . وكذلك أحاطت ظاهريته وباطنيته بكل ظاهر وباطن . فالاول معناه قدمه ، والآخر دوامه وبقاؤه . والظاهر علوه وعظمته ، والباطن قربه ودنوه . فينتج من هذا كله أن هذه الأسماء الأربعة تشتمل على أركان التوحيد . فهو الاول في آخريته، والآخر في أوليته ، والظاهر في بطونه ، والباطن في ظهوره . (١) وقد سبق مثل هذه الاقوال عند أبي الحسين النوري وكذا الجنيد(٢).

بهذا الاسلوب وبهذا التوحيد عرف الخراز ربه حيث يذهب إلى أن مايفوت العبد من الله سوى الله يسير ، وكذلك كل حظ سوى الله فهو قليل ، ويضاف إلى ذلك تقسيمه لطبقات الناس في الفرح بالله : فالطبقة الاولى أن يكون فرحهم بالمعطى والإعطاء ، والطبقة الثانية أن يكون فرحهم بالمعطى والعطاء . ولكنه يرى أنه ينبغي على العبد أن يكون فرحه في العطاء وبالمعطى ، وان تكون لذته في اللذات بخالقها وان يتنعم في النعم بالمنعم دون النعم، وذلك لان ذكر النعمة عند المنعم حجاب ، وكذلك رؤية النعمة عند رؤية المنعم حجاب . (٣)

ولكن إذا ما ورد الانسان حياض المعرفة ، هل يتأتى له ان يعلم ما يخالف

---

١ ـ ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ٢٦ ـ ٢٧ ط القاهرة ١٣٥٧ هـ

٢ ـ أنظر كتابنا التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد .

٣ ـ أبو نعيم: الحلية جـ ١٠ ص ٢٤٩ .

الشريعة ؟ هل الباطن وهو المعرفة التي وصل اليها ، يخالف الظاهر ؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة ؟ الجواب رأيناه من قبل عند ابي سعيد . ويؤكد هذا مرة أخرى: قوله وكلمته الحاسمة : « كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل .»(١) فعبـــارة أبي سعيد الذي شاركه كثير من الصوفية ممن ظهروا قبله أو بعده في هذا الاتجـاه ، إنما تدل على أنهم أوجسوا خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة مما قد يؤدي إلى التراخي بواجبات الشرع ، فألحوا في المطالبة بظاهر الشرع . بل أن الخراز يبالغ في تحذير هؤلاء الذين يعتقدون انهم يستطيعون الوصول إلى الهداية، والحصول في عين القرب عندما يبذلون انفسهم في طريق الجهد والمجاهدة ، فما بال هؤلاء الذين لم يسيروا في طريق المجـاهده . فيقول : « من ظن أنه يبذل الجهد يصل فمتمن ، ومن ظن أنه بغير بذل الجهد يتصل فمتمن (أي متعب نفسه) » (٢) أي أن الوصول والقرب من الحق تعالى موهبة منه وفضل ، وليس كسبا منهم لها ولا يقدح في قوله هذا شيء او اي اعتراض . لانه لابد للعبد من القيام بما أمره الله به ، خاصة وأن الهداية والمجاهدة أمر من الامور التي سبقت بها العناية الالهية واقتضتها مشيئة الله في الازل . فالله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء . بل أنه تعالى، جعل لنفسه أولياء واصفياء يتلذذون بذكره وينعمون بقربه . فجعل لهم نعيمين : نعيم الروح، ونعيم البدن ، ولسانين : لسان في الباطن ، ولسان في الظاهر . وهذا معنى قول الخراز : « ان الله تعالى عجل لأرواح أوليائه التلذذ بذكره والوصول إلى قربه ، وعجل لابدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم، وأجزل نصيبهم من كل كائن فعيش أبدانهم عيش الجنانيين ( أي أهل الجنة وهو خاص بنعيم أبدانهم

---

١ ـ السلمي : طبقات الصوفية ص ٢٣١

٢ ـ ابن الجوزي : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦

الطيب الطاهر ) وعيش أرواحهم عيش الربانيين . لهم لسانان : لسان فى الباطن، يعرفهم صنع الصانع فى المصنوع ، ولسان فى الظاهر يعلمهم علم المخلوقين . فلسان الظاهر يكلم أجسامهم ، ولسان الباطن يناجى أرواحهم[1] .

أما عبارة الخراز « وعيش أرواحهم عيش الربانيين » ، فالربانيون هم ورثة الرسل وخلفاؤهم فى أممهم ، وهم القائمون بما بعثوا به علما وعملا ودعوة الخلق إلى الله على طريقهم ومنهاجهم . وهذه أفضل مراتب الخلق بعد الرسالة والنبوة وهى مرتبة الصديقية . ولهذا قرنهم الله فى كتابه بالأنبياء فقال تعالى : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا » فجعل درجة الصديقية معطوفة على درجة النبوة وهؤلاء « الربانيون» وهم الراسخون فى العلم وهم الوسائط بين الرسول وأمته فهم خلفاؤه وأولياؤه ، وحزبه ، وخاصته وحملة دينه . وهم المضمون لهم أنهم لا يزالون على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتى أمر الله وهم على ذلك . وقال الله تعالى : « والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم » . فرتبة الصديقين فوق مرتبة الشهداء، ولهذا قدمهم عليهم فى الآيتين . ولهذا كان نعت الصديقية وصفا لأفضل الخلق بعد الأنبياء[2] وهى صفة الربانيين الذين أشار إليهم الخراز فى عبارته السابقة ، والتى ستتحقق فى فى أبى بكر الكتانى الملقب بالغوث .

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص٢٢٩ ، ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب ج ٢ ص ١٩٢ .

(٢) ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ٤٥٦ .

٥ — الفنـــاء والبقـــاء :

لما خص الله أرواح أوليائه التلذذ بذكره ، فقد وصل ابو سعيد الخراز هذا الذكر بالتوحيد الذى أساسه فناء العبد عن نفسه وصفاتها ، والبقاء بالحق حيث لا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء فلنتتبع اذن أقواله التى أوردها لنا كثير من مؤرخيه .

ذكر القشيرى عنه أنه قال : « إذا أراد الله تعالى أن يوالى عبداً من عبيده ، فتح عليه باب ذكره . فإذا استلذ الذكر ، فتح عليه باب القرب ، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به ، ثم أجلسه على كرسى التوحيد ، ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة ، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقى بلاهوى ، حينئذ صار العبد زمنا فانيا فوقع فى حفظه سبحانه وبرىء من دعاوى نفسه»(١) . هـذه العبارة هى جماع الطريق الصوفى ، ومنها يتضح منهج الخراز فى علم الفناء والبقاء . فهو من الكبار المحققين الذين لم يروا إرجاع الفانى إلى بقاء الأوصاف وحيث يكون الفناء فضلا من الله وموهبة للعبد وإكراما منه له واختصاصا له به(٢) . حينئذ يصير العبد « زمنا » فانيا . وقد تابعه فى ذلك كل من الجنيد والنورى .

أما براءة الفانى من دعاوى نفسه فهى حال من يقال له « فلان بلا نفس » . أى عبد رجع إلى الله عز وجل فتعلق بالله وركد فى قرب الله : فقد نسى نفسه وما سوى الله تعالى ، فلو قلت له . من أنت ؟ وإلى أين ؟ لم يكن له جواب غير أن يقول الله ، لأنه لا يعرف سوى الله ، لما قد وجد فى قلبه من التعظيم لله على حد

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١١٨ .

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب ... ص ٩٦ – ٩٧ .

قول أبي سعيد (١) بل إن علامة الفاني عنده ، ذهاب حظه من الدنيـــا والآخرة إلا من الله ، ثم يبدو له باد من قدرة الله فيريه ذهاب حظه من الله إجلالا لله . ثم يبدو له باد من الله تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه (أى فناء الفناء) ويبقى رؤية ما كان من الله لله ويتفرد الواحد الصمد فى أحديته فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء . (٢) وهنـا أثر الخراز واضح كل الوضوح فيما نقلناه عن الجنيد عندما تحدث عن حقيقة الشهود التى تؤدى إلى ذهاب العبد عن وجوده وصفاته ويبقى بوجود الله فقط وهو ما يسمى « عين الجمع » وهى صفة أهل التوحيد الذين قطعوا منه العلائق ، وهجروا فيـــه الخلائق ، وخلعوا الراحات ، وتوحشوا من كل مأنوس واستوحشـــوا من كل مألوف كما يقول الخراز . (٣) وهى نفس أقوال أبى هاشم الزاهد والحارث المحاسبى .

وأول حال الفناء عند الخراز ، هو أن الله اخلى الفانين فى أفعالهم من أفعالهم وهو معنى قوله تعالى : « وما بكم من نعمه فمن الله » (٤) والفناء أيضـــا يقتضى الجمع الذى معنـــاه عنده أنه أوجدهم نفسه فى أنفسهم . بل أعدمهم وجودهم لانفسهم عند وجودهم له وهو معنى قوله « كنت له سمعا وبصراً ويداً فبى يسمع وبى يبصر » الخبر . وذلك لأنهم كانوا يتصرفون بأنفسهم لا لأنفسهم فصـــاروا متصرفين للحق بالحق » . (٥)

---

١ ــ السراج الطوسى : اللمع ص ٤٣٦
٢ ــ الكلاباذى : التعرف لمذهب .. ص ٩٤ .. ٩٥
٣ - السراج الطوسى . اللمع ص ٤٣٨ . أنظر كتاب التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد للمؤلف
٤ ــ المصدر نفسه : ص ٢٨٥
٥ ــ الكلاباذى التعرف لمذهب ص ٩٠

وهنا يصبح أهل التصوف هم أقوام أعطوا حتى بسطوا ، ومنعوا حتى فقدوا ، ثم نودوا من أسرار قريبة ألا فابكوا علينا ، أى أن الحق والى عليهم نعمه وخوارق عاداته حتى سكنوا اليه وانشرحت صدورهم اليه فعموا عن الالتفات إلى غيره حتى فنوا عن أنفسهم فلم يلتفتوا اليها كما يقول الشيخ زكريا الأنصارى مفسراً لقول الخراز . (١)

٦ ـ وصايا الخراز لمريديه :

ولم ينس الخراز أن له مريدين فى حاجة إلى وصايا تنير أمامهم طريقا ناجحا موصلا إلى مطلوبهم . وهم لا شك واصلون إذا ساروا على نهجه وترسموا خطاه فيتسمون باسمه . فقد نسب إلى الخراز فرقة سميت باسم « الخرازية » .

يقول السراج الطوسى أنه وجد فى كتاب لأبى سعيد الخراز، يوصى مريداً له أو صديقاً حيث يذهب فيه إلى اسداء النصح ويتلخص هذا النصح فى أن يخالص أصحابه مخالصة ، وأن يخالط أهل الدنيا مخالطة ، وأن يشاهدهم بظاهره ويخالفهم بفعله وأن لا يثلب دينه ، وأن لا يفعل فعلهم . فإذا اضحكوا بكى . وإذا فرحوا حزن . وأن استراحوا جد وتعب . وإن شبعوا جاع . وأن ذكروا الدنيا فليذكر الآخرة ويصبر على قلة الكلام والنظر والحركة والطعام والشراب واللباس . فان ذلك كله يحمل الله يدخله الجنة ويسكنه الفردوس .

ثم هناك وصية أخرى حيث يقول أبو سعيد لبعض أصحابه : « احفظ وصيتى أيها المريد وأرغب فى ثواب الله ، وإنما هو أن ترجع إلى نفسك الخبيثة فتذيبها بالطاعة وتفارقهما وتميتها بالمخالفة ، وتذبحها بالإياس فيما سوى الله ،

---

١ ـ القشيرى : الرسالة ص ١٢٧ وكذا الحاشية .

و تقتلها بالحياء من الله ويكون الله حسبك ، وتسارع فى جميع الخيرات وتعمل فى جميع المقامات ، وقلبك وجل أن لا يقبل منك. فهذا حقائق القبول والاخلاص والصدق ، حتى تتخلص وتصير إلى الله تعالى ، والله يفعل ما يشــاء ويحكم ما يريد . » (١)

ولنختم هذا الفصل بقول أبى سعيد فى أدب المريد وصدق إرادته ، وهو قول أشبه ما يكون بوصية يقدمها الخراز لمريديه فيقول : من أدب المريد وعلامة صدق إرادته أن يكون الغالب عليه الرقة والشفقة والتلطف والبذل ، واحتمال المكاره كلها عن عبيده وعن خلقه حتى يكون لعبيده أرضا يسعون عليها، ويكون للشيخ كالابن البار ، وللصبى كالأب الشفيق ، ويكون مع جميع الخلق على هذا يشتكى بشكواهم ، ويغتم لمصائبهم ، ويصبر على أذاهم ، فان هــذا مراد الله من المريدين الصادقين : أن يعطفوا على الخلق من حيث عطف الله تعــالى عليهم وتأدبوا بآداب الأنبياء والصديقين ، وآداب أوليائه وأحبابه حتى ترفع الحجب التى بينه وبين الله ، فادام هو متمسكا بهذه الآداب ، ومتخلقا بهذه الأخلاق ، ويكون مستعينا فى ذلك متوكلا على الله راضيا عنه » (٢)

ألا يحق لنا إذن ، بعد هذه الوصية التى هى جماع الأخــلاق ، أن نعتبر الصوفية هم قوم اصطفاهم الله واصطنعهم لنفسه ليدلوا عليه ، وان يكونوا صوى الطريق اليه وعلامة عليه ، وهم أهل الفتوة والايثار . كما تأكد لنــا أيضاً أن أبا سعيد الخراز يعتبر طرازاً فريداً من الصوفية فى مدرسة بغداد ، يظهر أثره

---

١ ـــ السراج الطوسى : اللمع ص ٢٣٤ ـــ ٢٣٥

٢ ـــ السراج الطوسى : اللمع ص ٢٧٥ ـــ ٢٧٦

واضحاً فى كثير من الجوانب الروحية التى تميزت بها مدرسة بغداد عن غيرها من المدارس الإسلامية الأخرى ، حيث تمايزت بالاتجاه السنى المعتدل وبخاصة عند أبى القاسم الجنيد الذى تأثر به كثيراً ، ثم تأثر به أيضـــاً الحلاج الذى قتله الفقهاء ، وكذلك تأثر بـه ابن عربى واستشهد بأقواله فى نظريته المشهورة المعروفة باسم « نظرية وحدة الوجود » .

# الفصل التاسع

## أبو القاسم الجنيد

## التصوف ووحدة الشهود

## أبو القاسم الجنيد

### اولا ـ حياته ومنزلته :

نصل الآن إلى أعمق صوفية القرن الثالث الهجرى روحانية وأكثرهم خصبا بل أكثرهم دقة وأعسرهم فهما، فلقد وصل التصوف الاسلامى بالجنيد إلى ذروته وقف من الحياة الروحية فى القمة ، ونظر إلى ميدان التصوف نظرة شاملة ، ووضع صورة كاملة جامعة مانعة لم يسبقه إليها سابق ، وأفرغ هذه الصورة فى قالب تحليل عميق فى رسائله وخطاباته القصيرة إلى أخوانه وأقواله التى حفظها لنا كثير من مؤرخى التصوف . فلم تحظ شخصية صــوفية باهتمام المؤرخين كما حظيت شخصية الجنيد . فهو الجامع بين الحقيقة والشريعة، والواضع للمريدين أصول الطريقة : ومعيار صدق هذا كله أنه إذا قيل «مدرسة بغداد» ، فإنما يقصد بها مدرسة الجنيد التى اتخذت من المساجد منابر لدعوتها ، وجعلت من حلقاتها معاهد لتخريج الرجال . فدرسة الجنيد هى قلب التصوف ولســانه وبيانه ، ويرجع اليه الفتوى والفيصل فى مناهجه وقواعده وسلوكه ومعارجه .

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز ( نسبة إلى نسج الثياب ) ، وكان أبوه يبيع الزجاج فلذلك كان يقال له القواريرى . أصله من « نهاوند » ومولده ومنشؤه بالعراق وكان فقيهاً على مذهب أبى ثور[1] ، وكان يفتى فى حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة . صحب خاله سرى السقطى ، والحـــارث

---

(١) هو ابراهيم بن خالد بن اليمان الفقيه الكلبى ، أخذ عن الشافعى وروى عنه وخالفه فى أشياء ، وأحدث لنفسه مذهبا اشتقه من مذهب الشافعى ، وله مبسوط على ترتيب كتب الشافعى ، واكثر أهل أذربيجان وارمينية يتفقهون على مذهبه ، له كتاب الطهارة ، كتاب الصلاة ، كتاب الصيام ، كتاب المناسك ، توفى سنة ٢٤٠ هـ . ابن النديم : الفهرست ص ٧

المحاسبي[١] . قال عنه السبكي : هو سيد الطائفة ، ومقدم الجماعة ، وإمام أهل الخرقة ، وشيخ طريقة التصوف ، وعلم الأولياء في زمانه وبهلوان العارفين » .
وعن أبي العباس بن سريج (وهو فقيه) أنه تكلم يوما فأعجب به بعض الحاضرين فقال ابن سريج : هذا ببركة مجالستي لأبي القاسم الجنيد »[٢].

ولما صنف عبدالله بن سعيد بن كلاب كتابه الذي رد فيه على جميع المذاهب سأل عن شيخ الصوفية فقيل له الجنيد . فسأله عن حقيقة مذهبه ؟ فقال الجنيد : مذهبنا إفراد القدم عن الحدث ، وهجران الاخوان والأوطان ونسيان ما يكون وما كان . فقال ابن كلاب : هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة . ثم حضر مجلس الجنيد فسأله عن التوحيد ؟ فأجابه بعبارة مشتملة على المعارف ثم قال : أعد على لا بتلك العبارة ، ثم استعاده الثالثة فأعاده بعبارة أخرى . فقال . أمله على ، فقال الجنيد : لو كنت أجرده ، كنت أمليه ، فاعترف ابن كلاب بفضله[٣].

وقال الكعبي المعتزلي لبعض الصوفية : « رأيت لكم ببغداد شيخا يقال له الجنيد ، ما رأت عيني مثله كان الكتبة يحضرونه لألفاظه ، والفلاسفة لدقة كلامه والشعراء لفصاحته ، والمتكلمون لمعانيه ، وكلامه ناء عن فهمهم[٤].

وقال جعفر الخلدي : « لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال (أي شريعة وحقيقة) غير أبي القاسم الجنيد . وإلا أكثرهم كان يكون له علم كثير

---

(١) السلمي . طبقات الصوفية ص ١٥٥ ؛ القشيري : الرسالة ص ١٨
(٢) السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٨
(٣) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٢٩
(٤) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٢٩

ولا يكون له حال . وآخر كان يكون له حال كثير وعلم يسير . والجنيد كانت له حال خطيرة وعلم غزير . فإذا رأيت حاله رجحته على علمه ، وإذا رأيت علمه رجحته على حاله » . بل يقول الجنيد عن نفسه ما يدل على منزلته فى التصوف منذ كان صبيا : « كنت بين يدى السرى السقطى ألعب وأنا ابن سبع سنين وبين يديه جماعة يتكلمون فى الشكر ، فقال لى : ياغلام ، ما الشكر ؟ قلت أن لا تعصى الله بنعمه ، فقال لى : أخشى أن يكون حظك من الله لسانك . قال الجنيد : فلا أزال أبكى على هذه الكلمة التى قالها السرى لى »[1] .

ولما حضرت سريا السقطى الوفاة قال له الجنيد : يا سرى ، لا يرون بعدك مثلك ، قال ولا أخلف عليهم بعدى مثلك ! » . وكان يقال : إن فى الدنيا من هذه الطائفة ثلاثة لا رابع لهم . الجنيد ببغداد ، وأبو عثمان (الحيرى) بنيسابور ، وأبو عبدالله بن الجلاء بالشام . والذى يؤكد مرة أخرى منزلة الجنيد أن ابن كيسان النحوى سأله عن قوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى » فقال له الجنيد : « لا تنسى العمل به » وسأله أيضا عن قوله تعالى « ودرسوا ما فيه » فقال له : « تركوا العمل به » فقال له : لا يفضض الله فاك »[2]

ولكن ابن الجوزى الذى لا يعتد بالتفسيرات الصوفية للقرآن يوجه إنتقاده لهذا التفسير فيقول : « أما قول الجنيد « لا تنسى العمل به » فتفسير لا وجه له والغلط فيه ظاهر . لأنه فسره على أنه نهى وليس كذلك ، وإنما هو خبر لا نهى وتقديره فما تنسى ، إذ لو كان نهيا كان مجزوما ، فتفسيره على خلاف إجماع العلماء . وكذلك « درسوا ما فيه » إنما هو من الدرس الذى هو التلاوة من قوله

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٣٥

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢٤٦ — ٢٤٧

عز وجل ، وبما كنتم تدرسون ، لا من دروس الشيء الذي هو إملاكه على حد قول الجنيد »[١] .

وهنا نرى نزاعا فى تفسير القرآن بين الفقهاء الصوفية ، ولكن على الرغم من هذا الإنتقاد الذى وجهه ابن الجوزى الفقيه لأبى القاسم الجنيد الصوفى ، إلا أننا نجده يعظم الجنيد حين يذكر لنا قول أبى الوفاء بن عقيل وكان فقيها أيضا عن الجنيد : « والله لقد رأيت مشايخ فى عصرى ما بان لهم سن فى تبسم فضلا عن ضحك ، مع إدمان مخالطتى لهم منهم أبو القاسم الجنيد »[٢]

وقال الجنيد لأستاذه إبن الكريبى : الرجل يتكلم فى العلم الذى لا يبلغ إستعماله عليه فأحب اليك إذا كان هذا وصفه أن يسكت أو يتكلم ؟ فأطرق ثم رفع رأسه ، فقال لى : إن كنت هو فتكلم »[٣] .

ونشير هنا إلى مسألة هامة تتصل بمنزلة الجنيد وتشير إلى رأى خاص فى إستخدام « المسبحة » يختلف فيه كل من الصوفية المسلمين وعلماء الإستشراق . هذه المسألة نجدها فى هذه القصة : فقد قيل إنه قد رؤى فى يد الجنيد سبحة فقيل له : أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة فقال : طريق به وصلت إلى ربى لا أفارقه » . ونحن نجد على هذا القول تعليقين هامين :

١ — تعليق الصوفية : فقد قال الشيخ زكريا الانصارى : « فيه دليل على كمال اجتهاده ، وملازمته لما اعتاده من الطاعات » . أما العروسى فيقول :

---

(١) ابن الجوزى . تلبيس ابليس ص ٣٠٣

(٢) المصدر السابق . ص ١٧٧

(٣) السراج الطوسى . اللمع ص ٢٤١

« السبحة هي خرزات معدودة تتخذ ليذكر عليها اسم من أسمائه تعالى عددا مخصوصا كذلك . وهي بدعة حسنة حيث ثبت عن كثير من أهل الورع ولاسيما مثل هذا العارف ، واستعمال السبحة من الطاعة »[1] .

٢ — تعليق المستشرقين : يرى المستشرق اليهودي جولد تسيهر أن السبحة والتسبيح قد وجدا بين أساليب التعبد الصوفي ، وهي طريقة ذاعت ذيوعا عظيما حتى تجاوزت البيئات الصوفية إلى غيرها ، وهما يرجعان دون ريب إلى أصل هندي وقد ثبت مزاولة التسبيح في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي ( الثالث الهجري ) وبدأ على وجه الدقة في شرق العالم الإسلامي حيث اشتد تأثر طرق الصوفية بالأفكار والأساليب الهندية . وقد كان لزاما على هذه البدعة الجديدة — ككل بدعة ناشئة — أن تدفع عن نفسها هجمات من يقف في وجه كل أمر مستحدث في الدين ، وحتى في القرن الخامس عشر الميلادي التزم السيوطي أن يدافع عن السبحة والتسبيح الذي كان منذ ذلك الوقت مستحبا شائعاً »[2]

ويؤكد نيكلسون رأي جولد تسيهر قائلا : قد تعلم الصوفية من أحبار البوذيين إستعمال المسابح . ونستطيع أن نؤكد في إطمئنان دون أن نعرض للتفاصيل ، أن طريق الصوفية من ناحية كونها تنقيفا خلقيا للنفس وتأملا زهديا ، وتحررا عقليا ، مدينة بالكثير للبوذية »[3] .

وربما يصدق رأي كل منهما بالنسبة لاستعمال السبحة فقط ، فهي ولا شك

(١) الدوسي : نتائج الافكار جـ ١ ص ١٤٤ والهامش

(٢) جولد تسيهر . العقيدة والشريعة ص ١٤٦

(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص٢٢

بدعة في الإسلام وإن كانت بدعة حسنة على حد قول العروسي والسيوطي، إلا أنها دخيلة على الاسلام والدليل على ذلك أن الذين رأوا السبحة في يد الجنيد استنكروها وعدوها من الوسائل التي تنقص من قدر الشخص ولكن الجنيد اعتبرها وسيلة التعبد وطريقا وصل بها إلى ربه . أما التسبيح في حد ذاته ، فالآيات القرآنية وحياة الرسول وأقواله زاخرة به فما من شيء إلا يسبح بحمد ربه ، ولكن الوسائل مختلفة ومتباينة .

وأخيرا ، لقد قال الجنيد ذات يوم : « ما أخرج الله إلى الأرض علما وجعل للخلق إليه سبيلا ، إلا وقد جعل لي فيه حظا ونصيبا » . وكان يقول : لو علمت أن لله علما تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم (أي التصوف) الذي نتكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لسعيت إليه وقصدته » . ولقد قيل عن الجنيد إنه رزق من الذكاء وصواب الجوابات في فنون العلم ما لم ير في زمانه مثله عند أحد من قرنائه ، ولا ممن أرفع سنا منه ، ممن كان ينسب منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر في عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها [1].

ومات الجنيد وهو يصلي سنة ٢٩٧ هـ أو ٢٩٨ هـ ، بعد أن أوصى بدفن جميع ما هو منسوب إليه من علمه ، فقيل ولم ذلك ؟ فقال : أحببت أن لا يراني الله وقد تركت شيئا منسوبا إلي وعلم الرسول بين ظهرانيهم » . وقد قيل إن الجمع الذين صلوا عليه نحو ستين ألف إنسان ، ثم ما زال الناس يتناوبون قبره في كل يوم نحو الشهر أو أكثر ، ودفن عند قبر سري السقطي .

---

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢٤٢

وقد رآه أبو جعفر الخالدى فى نومه فقـــال له : ما فعل الله بك ؟ فقـال : طاحت تلك الإشارات ، وغابت تلك العبارات ، وفنيت تلك العلوم ، ونفدت تلك الرسوم وما نفعنا إلا ركيعات كنـا نركعها فى الأسحـــار » (١) . وإن دلت هذه الرؤيا على شىء ، فإنما تدل على تمسك أبى القاسم الجنيد بالشريعـــة وأركانهـا .

(٢) أبو نعيم . الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٧ ، الخطيب البغدادى . جـ ٧ ص ٢٤٢ — ٢٤٨

## ثانياً – استناده للحديث

يؤكد المؤرخون أن الجنيد سمع الحديث الكثير من الشيوخ ، وممن أحكم علم الشريعة إلا أن قيامه بحقائق الآثار كان يدفعه عن الرواية والآثار فلم يحدث إلا بحديث واحد عن الحسن بن عرفه ، ولاشك فى أن الجنيد كان متبعاً لبشر ابن الحارث الحافى من هذه الناحية وهى كراهية رواية الحديث .

قال الجنيد أبو القاسم الصوفى : حدثنا الحسن بن عرفه حدثنا محمد بن كثير الكوفى عن عمرو بن قيس الملائى عن عطية عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله : أحذروا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله تعالى ، وقرأ « إن فى ذلك لآيات للمتوسمين » قال : للمتفرسين » (١)

وقد تحققت هذه الفراسة فى حياة الجنيد نفسه فقد حكى أن السرى السقطى قال للجنيد : تكلم على النـــاس فاستصغر نفسه . فرأى رسول الله يأمره بذلك فلما جلس جاءه غلام نصرانى ( متنكرا ) وقال : ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله ؟» فأطرق الجنيد ساعة ثم رفع رأسه ، وقال له : « أسلم ، فقد حان وقت إسلامك » فأسلم الغلام (٢) والفراسة عند الجنيد هى صفة لازمة للعارف ، فعندما سئل : من العارف؟ قال: « من نطق عن سرك وأنت ساكت » (٣)

---

(١) أبو نعيم : الحلية حـ ١٠ ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، السلمى : طبقات الصوفية ص١٥٦ .
(٢) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب حـ ٢ ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .
(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٥٧ .

### ثالثا ـ الحقيقة والشريعة ، علم الباطن وعلم الظاهر

قال الجنيد لرجل ذكر المعرفة فقال : « أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى » . فقال الجنيد . « إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهذه عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا . وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإليه رجعوا فيها . ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة ، إلا أن يحال بى دونها وإنه لآكد فى معرفتى وأقوى فى حالى »[1]

بهذه الإجابة الروحية القوية الأصيلة يحدد أبو القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية معالم الطريق الروحى فى الإسلام ، ويضع أهم أسس علم التصوف الإسلامى حتى لا يختلط علينا الأمر بين الصوفيه الخاص ومن أهم أدعياء التصوف . فلا باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة . بل الظاهر والشريعة أولا وقبل كل شىء ، ثم الباطن والحقيقة متوقفة على الشريعة فالجنيد فى النص السابق يفضل كلا من السارق والزانى على هذا الذى يعتمد على قربه من الله تعالى ، ويعتقد أن هذه المنزلة تفضى به إلى ترك الأعمال الشرعية والتكاليف الإسلامية من صوم وصلاة وذكر . وذلك لأن كلا من الزانى والسارق يعرف عصيانه ويرجو توبته منه . بخلاف هذا المدعى الذى يزعم أنه قريب من الله ، حيث يعتقد أنه فى أرفع المقامات وأحسن الأحوال فلا يرجع عنه[2]

ولا شك فى أن الجنيد يشير بهذا القول إلى هؤلاء الذين أشار اليهم فخر

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٥٩

(٢) العروسى : نتائج الافكار حـ ١ ص ١٤٣ الهامش

الدين الرازى باسم « المباحية » الذين أباحوا لأنفسهم ما حرمه الله ، وحللوا لأنفسهم كل منكر وكل ما هو حرام ويخالف الشرع ، بل أسقطوا عن أنفسهم القيام بأداء الواجبات الشرعية. أما حقيقة العارف الكامل عند الجنيد، فهو ذلك الذى أخذ الأعمال عن أمر الله تعالى وجعلها خالصة له ، لا لغرض آخر من رغبة فى جنة أو خوف من نار . فلا حقيقة إذن بدون شريعة ولا باطن بدون ظاهر، وكل أقوال الجنيد تؤكد هذا الاتجاه الصحيح عنده .

فأم أركان التصوف عند الجنيد ثلاثة : ذكر مع إجتماع ، ووجد مع سماع وعمل مع اتباع ، (١) أى ذكر الله مع اجتماع الهمة عليه أولا . والحصول فى حالة الوجد ثانيا ـ والاتباع الدقيق لتعاليم الشرع ثالثا (٢) فالجنيد هو أول من نادى صراحة بالتمسك بالكتاب والسنة وإتباع الشريعة فى ميدان التصوف. فهو القائل : « الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز وجل ، إلا على المقتفين آثار رسول الله والتابعين لسنته ، كما قال عز وجل ، لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنه »(٣) وقال الجنيد : « ما أخذنا التصرف عن القال والقيل ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات ، لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى ، وأصله التعزف عن الدنيا ، كما قال حارثة : عزفت نفسى عن الدنيا ، فأسهرت ليلى وأظمأت نهارى »(٣).

أما حقيقة قول حارثة الذى استشهد به الجنيد على صحة التصوف وقواعده

(١) القشيرى : الرسالة ص١٢٧

(٢) د . عفيفى : التصوف الثورة ص ٢٣٦

(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ ٢ ص ٢٣٦

(٤) الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد حـ ٧ ص ٢٤٦

هو أن النبي حين سأله: ما حقيقة إيمانك؟ قال عزفت بنفسي عن الدنيا، فأظمأت نهاري وأسهرت ليلي وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون، وإلى أهل النار يتعادون، فأخبر أنه لما عزف عن الدنيا نور الله قلبه فكان ما غاب منه بمنزلة ما يشاهده. فقال النبي: «من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة»، فأخبر أنه منور القلب (١).
وحارثة هذا هو ابن النعمان الانصاري النجاري من أهل الصفة، وأحد الثمانين الذين ثبتوا يوم حنين ولم يفروا، توفي في خلافة معاوية. (٢) وليس هو حارث المحاسبي كما يقول نور الدين شريبة في تحقيقه لكتاب طبقات الصوفية وبمناسبة قول الجنيد. (٣) الذي استشهد بواحد من الصحابة.

ولا يسعنا في هذا المجال — إلا أن نتابع الجنيد في أقواله التي تؤكد لنا تمسكه بالشريعة وأحكامها، لأن هذا هو مذهبي وموقفي من حقيقة التصوف والصوفية الخلص. فيقول الجنيد «إن من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر، أي التصوف لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، (والاجماع والقياس يرجعان إليهما أيضا) ثم يقول: مذهبنا هذا مقيد بالأصول؛ الكتاب والسنه، فأشار أولا بقوله «علمنا» إلى صحة العلم، وثانيا بقوله «مذهبنا» إلى صحة السلوك فمن أدعى الوصول بغير هذا فهو مبتدع لا يرجع إليه، ولا يعول في شيء عليه. فلا بد من استفادة العلم من الكتاب والسنة وإيقاع العمل على موجب ذلك العلم، لأن الحديث الشريف هو الكاشف

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب ص ٧

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١ ص ٣٥٦ ابن الجوزي - صفة الصفوة جـ ١ ص ١٨٧

(٣) السلمي طبقات الصوفية ص ١٠٧ الهامش

لاسرار الكتاب العزيز ، تارة ببيان المراد ، وتارة بالتقييد والتخصيص، وتارة بالنسخ المحكم [١] .

**قواعد التصوف وتعاليمه عند الجنيد :**

ولكن ما هو الأساس الذى بنى عليه الجنيد التصوف حتى يكون علما وسلوكا ؟ هنا يعطينا الكلاباذى تعريفا للجنيد يجمع كل تعاليم التصوف وقواعده وهى « تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الاخلاق الطبيعيـــة ، وإخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانيـــة ، والتعلق بالعلوم الحقيقية ، واستعمال ما هو اولى على الابدية ، والنصح لجميع الأمة والوفاء على الحقيقة ، واتباع الرسول فى الشريعة » [٢]

ولم يقف الأمر عند هذا التعريف الجامع المانع لأركان التصوف المختلفة التى ترتبط بالجسد والقلب والنفس والروح ، بل يحاول الجنيد أن يصـــل التصوف بأخلاق الرسل والانبياء ، فاعتبر التصوف مبنيا على أخلاق ثمانية من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام : السخاء وهو لابراهيم ، والرضا وهو لاسحاق ، والصبر وهو لايوب ، والاشارة وهى لزكريا ، والغربة وهى ليحيى ، ولبس الصوف وهو لموسى ، والسياحة وهى لعيسى ، والفقر وهو لمحمد » (٣) وهكذا يجعل من أخلاق الانبياء مقامات للتصوف ومظاهر خاصة بالصوفية .

وهنا يجدر بنا أن نطبق بعض هـذه المقامات على حياة الجنيد وأقواله الروحية . فقد قال الشبلى بين يدى الجنيد : « لاحول ولا قوة إلا بالله » فقال

(١) العروسى : نتائج الأفكار حـ ١ ص ١٤٣ — ١٤٤ والهامش

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب ص ٩

(٣) الشعرانى : الطبقات حـ ١ ص ٧٣

الجنيد : «قولك ذا ضيق صدر ، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء» ، فسكت الشبلي . وهنا يعلق ابن تيمية ويقيم مقارنة بين الجنيد والشبلي ويفاضل بينهما ، فيقرر أن كلام الجنيد من أحسن الكلام ، ويعتبر سيد الطائفة ومن أحسنهم تعليما وتأديبا وتقويما . ويرى أن عبارته ، عبارة استعانة لا استرجاع ، وكثير من الناس يقولها عند المصايب بمنزلة الاسترجاع ، ويقولها جزعا لا صبرا . فالجنيد أنكر على الشبلي حاله بسبب قوله لها إذا كانت حالا ينافي الرضا ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه (١) ولهذا يقول الجنيد .وكذا هذا الاتجاه «الرضا رفع الاختيار» (٢)

هذا فيما يتعلق بمقام الرضا الذى كان سمة خاصة بإسحاق . أما مقام أيوب ، فقد سئل الجنيد عن الصبر فقال : «تجرع المرارة من غير تعبيس» . وهنا يوضح شيخ طائفة الصوفية مقام الصبر فيقول : «المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمنين وهجران الخلق فى جنب الحق شديد . والمسير من النفس إلى الله صعب شديد . والصبر مع الله أشد» (٣) وهكذا يحدد لنا الجنيد مراتب الصبر مع الأحوال ، فأشد الأحوال جميعا وتحتاج إلى صبر صوفى حقيقى هو الصبر مع الله ، وهذا يؤكد مرة أخرى المقام الأول وهو مقام الرضا ، حين يصبح الصبر محققا للرضا عن كل ما يصيب الإنسان دون جزع أو هلع ، وأن يستسلم الإنسان الروحانى للقضاء والقدر ويفوض أمره إلى الله ولا يكون ذلك الإنسان الضعيف الذى وصفه القرآن وهو الإنسان الهلوع الذى إذا مسه الخير منوعا، وإذا مسه الشر جزوعا .

---

(١) ابن تيمية . مجموعة الفتاوى حـ ١ ص ٢ ٢

(٢) القشيرى . الرسالة ص ٨٩ — ٩٠

(٣) السبكى . طبقات الشافعية حـ ١ ص ٣٠ — ٣١

وأخيرا يأتي مقام الحبيب ، مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو مقام الفقر الذى أصبح علامة مميزة للصوفية دون غيرهم من الفرق حين أطلقوا على أنفسهم اسم « الفقراء » وللجنيد أقوال مختلفة فى مقام الفقر ، منها قوله فى الفقير الصادق : « إذا لقيت الفقير ( أى الصوفى ) فالقه بالرفق ولا تلقه بالعلم . فإن الرفق يؤنسه والعلم يوحشه . فقيل له . يا أبا القاسم ، وهل يكون فقير يوحشه العلم ؟ فقال : نعم ، الفقير إذا كان صادقا فى فقره فطرحت عليه علمك ذاب كما يذوب الرصاص فى النار » وقال : « يا معشر الفقراء ، إنكم تعرفون بالله تعالى ، وتكرمون لله تعالى ، فانظروا كيف تكونون مع الله إذا خلوتم به ؟ » (١) وهذا النداء الذى وجهه الجنيد إلى الصوفية هو الأساس الأخلاقى الذى بنى عليه الصوفية طريقهم إلى الله ، وهو التأدب التام مع الله فى خلوتهم به. وتأكيد هذا الجانب الأخلاقى العملى فى حياة الصوفية قول الجنيد عندما سئل : أيهما أتم : الاستغناء بالله تعالى ، أم الافتقار إلى الله عزوجل؟فقال : الافتقار إلى الله موجب للغنا بالله . فإذا صح الافتقار إلى الله ، كمل الغنا بالله ، فلا يقال أيهما أتم ؟ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بتمام الآخر ، ومن صحح الافتقار صحح الغناء » (٢)

وسئل عن الفقير الصادق ، متى يكون مستوجبا لدخول الجنة قبل الاغنياء بخمسمائة عام ؟ ( أى كما قال الرسول ) فقال : إذا كان هذا الفقير معاملا لله عز وجل بقلبه ، موافقا فيما منع حتى يعد الفقر من الله نعمة عليه ، يخاف على زوالها كما يخاف على زوال غناه ، وكان صابرا محتسبا مسرورا باختيار الله له

(١) القشيرى . ص ١٢٣ — ١٢٥ .

(٢) السراج الطوسى . اللمع ص ٢٩١

الفقر ، صائنا لديه ، كاتما للفقر ، مظهرا للإياس من الناس مستغنيا بربه في فقره ، كما قال الله « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » فاذا كان الفقير بهذه الصفة يدخل الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام ، ويكفي يوم القيامة مؤونة الوقوف والحساب إن شاء الله تعالى »(١) ثم يتمم هذه الأسس الاخلاقية العامة للصوفية بقوله : « تنزل الرحمة من الله عز ذكره على الفقراء ، يعني الصوفية ، في ثلاثة مواطن : عند أكلهم الطعام ، فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة . وعند مجاراة العلم ، فانهم لا يتكلمون إلا في أحوال الصديقين والاولياء . وعند السماع ، فإنهم لا يسمعون إلا من حق ولا يقومون إلا بوجده » (٢)

وهكذا رأينا كيف وصل الجنيد أخلاق الرسل والانبياء بمقامات التصوف ، وأهمها الفقر والصبر والرضا ثم نجده مرة أخرى يتابع معظم الصوفية من أمثال بشر بن الحارث الحافي ، في إرجاع التصوف أو علم الباطن أو العلم اللدني إلى الخضر عليه السلام ـ وذلك لاعتقادهم جميعا أنه ما زال حيا ، فيقول رضوان الله على أمير المؤمنين علي رضوان الله عنه ، لولا أنه أشتغل بالحروب لافادنا من علمنا هذا معاني كثيرة ذاك إمرؤ أعطي علم اللدني ، والعلم اللدني هو الذي خص به الخضر ، قال الله تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » .(٣)

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٢

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢

(٣) المصدر السابق ص ١٧٩

## رابعا – التصوف والتوحيد عند الجنيد

لقد كان الغالب على تصوف الجنيد الكلام فى التوحيد بل إن أشرف المجالس وأعلاها عنده ، هو الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد على حـد قول ابى القاسم القشيرى[1] . وربما كان السبب فى هذا التعبير الصوفى العقائدى الذى يعتبر أساساً للايمان ، هو اعتقاده بأن علم التوحيد قد طوى بساطه منذ عشرين سنة ، والناس يتكلمون فى حواشيه (٢) . ولذلك حاول الجنيد تحليـل مفهوم التوحيد سواء فى ميدان علم الكلام أو ميدان علم التصوف ، أو بمعنى أصح توحيد العوام وتوحيد الخواص فعلينا إذن أن نتتبع أقـوال الجنيد الذى يرجع اليه الفضل الأول فى نقل التوحيد من الميدان الكلامى إلى الميدان الصوفى ، أو من ميدان النظر العقلى ، إلى ميدان التجربة الروحية أى توحيد القلب والشهود المباشر ، لا توحيد المنطق والمعرفة غير المباشرة.

قال الجنيد : « إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ( وهو دليل المتكلمين الذى تحدثت عنه بمناسبة قول أبى الحسين النورى فى معرفة الله ) ، [عندئذ] يذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته فإن لم يعرف مالكه ، لم يعترف بالملك لمن استوجبه » (٣) ، وهذه العبارة تشير إلى الدليل الآخر ونسميه الدليل النازل حين ينتقل العارف فيه من المالك إلى المملوك ، ومن الخالق الى المخلوق ، ومن واجب الوجود إلى ممكن الوجود، ومن الموجود الكامل الضرورى إلى الموجود الناقص الاستثنائى .

---

(١) القشيرى . الرسالة ص ٣

(٢) المصدر السابق . ص ١٣٦

(٣) المصدر السابق . ص ٤

ولكننا نجد بعض المفكرين يتسرعون فى إصدار أحكامهم النهائية فى أمر الصوفية فيقول بعضهم «أما أن يعرف المصنوع صانعه فهذا من مبادىء المعرفة الدينية وأما أن يعرف كيف كان ذلك الصنع، وكيف تم ويستنتج من ذلك الصفات الموافقة للصانع ليتوصل إلى سبب برهانى يدفعه إلى الطاعة والإذعان والاعتراف بقدرة الله، فليس فى هذا شىء كثير أو دليل من العاطفة الدينية الصوفية وإنما أصبح الجنيد وسواه من الذين يشاركونه فى رأيه كعلماء الكلام الذين أساءوا إلى الفلسفة الإشراقية فلم يفهموها، أساءوا إلى الدين لأنهم طبقوا على مسائله العاطفية مالم يفهموه» (١) وحقيقة الأمر، أن الجنيد لا يشير بقوله السابق إلى توحيد الصوفية أى التوحيد الخاص بل يقصد به توحيد العامة أى المتكلمين، والدليل على ذلك قوله «إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة».

وهنا نصل إلى التوحيد الصوفى عند الجنيد، وهو توحيد متصل بتنزيه الله عن صفات المحدثات، بل ينفى أيضا القدرة على إدراك الله والإحاطة به. فالتوحيد عنده، هو علمنا وإقرارنا بأن الله فرد فى أزليته لا ثانى معه، ولا شىء يفعل فعله ثم يحدد الطريق إلى معرفة الله فيقول: «متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير. هيهات! هذا ظن عجيب، إلا بما لطف اللطف من حيث لا درك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان» (٢) وهكذا نلمس من هذه العبارة استنكار الجنيد لفكرة الاتحاد بالله أو الحلول أو حتى فكرة وحدة الوجود، وذلك لأنه صوفى مسلم مؤمن فقط

(١) جبور عبد النور: التصوف عند العرب ص ٣٦.

(٢) القشيرى: الرسالة ص ٦.

بنظرية وحدة الشهود .

ولكننا ما زلنا حتى الآن مع الجنيد فى توحيد العامة الذى أضيف إليه قوله « التوحيد إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد ، بنفى الاضداد والانداد والاشباه وما عبد من دونه ، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ، إلها واحدا صمدا فردا ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . (١)

وأشرف كلمة فى التوحيد ـ كما يقول الجنيد ـ ما قاله أبو بكر الصديق « سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته » ويقدم لنا القشيرى تفسيراً لهذا القول هو أن الصديق لا يريد أنه لا يعرف . « لأن العجز عند المحققين عجز عن الموجود دون المعدوم ، وذلك مثل المقعد فهو عاجز عن قعوده إذ ليس له كسب ولا فعل ، والقعود موجود فيه . كذلك العارف عاجز عن معرفته ، والمعرفة موجودة فيه بأنها ضرورية » . (٢)

ومثل هذا التفسير ذهب إليه ابن تيمية بمناسبة ما ذكر عن الجنيد أنه قال : « انتهى عقل العقلاء الى الحيرة » قال ابن تيمية : « هذا ما أعرفه عن كلام الجنيد وفيه نظر هل قاله ؟ ! ولعل الاشبه أنه ليس كلامه المعهود . فإن كان قد قال هذا ، فأراد عدم العلم بما لم يصل اليه ، لم يرد بذلك أن الانبياء والاولياء لم يحصل لهم يقين ومعرفة وهدى وعلم فإن الجنيد أجل من أن يريد هذا ، هذا الكلام مردود على من قاله . لكن اذا قيل أن أهل المعرفة مهما حصلوا من المعرفة واليقين والهدى ، فهناك أمور لم يصلوا اليها فهذا صحيح . كما فى الحديث

---

(١) السراج الطوسى . اللمع ص ٤٩ .

(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٣٦ .

الذى رواه الإمام أحمد فى المسند وأبو حاتم فى صحيحه : « اللهم أنى أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، ان تجعل القرآن ربيع قلبى ونور صدرى وجلاء حزنى وذهاب همى وغمى » قال من قال هذا ذهب الله همه وغمه وأبدله مكانه فرحا » . فقد أخبر أن لله أسماء استأثر بها فى علم الغيب عنده وهذه لا يعلمها ملك ولا بشر . فاذا أراد المريد أن عقول عقلاء لم تصل إلى معرفة مثل هذه الأمور فهذا صحيح . وأما إذا أراد أن العقلاء ليس عندهم علم ولا يقين ، بل حيرة وريب فهذا باطل قطعا »[١]

ويكفينا هذا الدفاع الذى أورده لنا ابن تيمية فى كتابه « الفتاوى » لنؤكد به مرة أخرى صحة الطريق الصوفى ومعرفة الأولياء ومنزلتهم من الله . يضاف إلى ذلك تقديره للجنيد مع محاولة تفسيره لقوله السابق تفسيراً يتمشى مع آراء أهل السنة والحديث كالإمام أحمد ، لأن ابن تيمية كان من السنيين الملتزمين .

ثم ننتقل إلى نوع آخر من التوحيد وهو كما يقول الجنيد نفسه التوحيد الذى انفردت به الصوفية « وهو إفراد القدم عن الحدث ، والخروج عن الأوطان وقطع المحاب ، وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع »[٢] بل هو « معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل »[٣] . وهو « الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية » أى توحيد الخاصة الذى سئل عنه الجنيد فقال : « أن يكون العبد شبحا بين يدى

---

(١) ابن تيمية . مجموعة فتاوى حـ ١ ص ٢٨٦

(٢) القشيرى . الرسالة ص١٣٦

(٣) المصدر السابق . ص ١٣٥

الله تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى أحكام قدرته فى لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته ، لقيام الحق له فيما أراد منه ، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون . والدليل فى ذلك قول الله عز وجل « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ( وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى » ) قال الجنيد فى معنى ذلك : فمن أين كان وكيف كان قبل أن يكون ؟ وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشيئة ؟ فهو الآن فى الحقيقة كما كان قبل أن يكون ، وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد : أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل »[1]

والجديد فى نظرية الجنيد ليس ما يقوله فى التوحيد الصوفى بمعنى الفناء فى الله ولا فى قوله إنه معنى ينكشف للنفس عن طريق صلتها بالله فى تجربة روحية غامرة ، وإنما هو فى رجوعه بالتوحيد الصوفى إلى جبلة النفس الإنسانية التى يتجلى فى صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته ، وفى أنه يستند فى ذلك إلى الآية القرآنية المعروفة بآية « الميثاق » التى تشير إلى أن الله تعالى خاطب أرواح بنى آدم فى الأزل وأشهدهم على أنفسهم بسؤاله إياهم . ألست بربكم ؟ » فشهدوا له بالوحدانية بقولهم « بلى » فعلى هذه الآية بنى الجنيد نظرية جديدة فى التوحيد وهى نظرية نجد لها شبيها عند أفلاطون[2] . الذى عرف لدى الاسلاميين خلال الافلاطونية

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٤٩ ــ ٥٠

(٢) د . عفيفى . التصوف الثورة ص ١٧٣ ــ ١٧٤

الحدثة كصاحب تجربة صوفية ذوقية وعرفوا عالم المثل المتعالى ، كما عرفوا أيضا نظريته فى خلود النفس خلال فيدون ، وهبوطها من العالم المعقول وشوقها ثانية إلى هذا "العالم" ولكى تفعل هذا دعا أفلاطون إلى تحقير الجسد ، ملذاته ودعا خلال الأورفية إلى التطهير وأنطق سقراط بالزهد .. هكذا حاز أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية ومحبتهم ، سواء فى صورته هو ، أو فى صـــورته السقراطية ، أو فى ثوب أفلوطين . وقد عنى الإسلاميون كالفارابى وابن سينا وغيرهما من المشائين الاسلاميين بنصوص أفلاطون التى تدعو إلى خلود النفس وإلى الزهد فى محاورة « فيدون »[1] .

ونعود مرة ثانية إلى الجنيد مع نصه السابق الذى يؤكد فيه أن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله وأقرت بتوحيده وهى لم تزل فى عالم الذر وقبل أن يخلق الله العالم والأجسام المادية التى هبطت تلك الأرواح اليها . وأن هذا هو التوحيد الكامل الخالص لأنه صدر عن أرواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وآفاته موجودة لا بوجودها المتعين الخاص ، بل بوجود الحق ذاته . وعبارة الجنيد صريحة فى أن أرواح البشر قديمة أزلية قبل هبوطها إلى عالم الأجساد ، حادثة زمنية بعد هبوطها ، وأن وجودها الأزلى كان بوجود الله ، وأن فناءها الأزلى معناه إنعدام تعينها وتشخيصها على حد قول المرحوم الدكتور عفيفى[2]

ولكننا نتساءل هنا ، هل قال الجنيد بأن الارواح قديمة أزلية ؟ الواقع

---

(١) أفلاطون . فيدون ص ٢٩٧ ( فيدون فى العالم الاسلامى كتبه د . النشار ) ترجمة وتعليق د . النشار وآخرين ط اسكندرية ١٩٦٢ .

(٢) د . عفيفى . التصوف الثورة ص ٢١٧-٢١٨

أن الجنيد وهو الصوفى المسلم لا يستطيع أن ينادى بمثل هذه النظرية وإلا خرج على أسس التوحيد التى وضعها الكتاب والسنة الملزمة له ولغيره من الصوفية . فقد أورد الكلاباذى رأيا للجنيد فى الروح يقول فيه : « الروح شىء استأثر الله بعلمه ، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه ، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود لقوله « قل الروح من أمر ربى »[1]

والسراج الطوسى يستشهد بالآية نفسها للتدليل على من غلط فى الروح وحاول أن يتعمق ويتفكر بآرائه فيما منع الله قلوب العباد من التفكر فيه بقوله تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » والذى عليه أهل الحق والإصابة عنده أن الأرواح كلها مخلوقة وهى أمر من أمر الله ، ليس بينها وبين الله سبب ولا نسبة غير أنها من ملكه وطوعه وفى قبضته ، غير متناسخة ولا تخرج من جسم فتدخل فى غيره ، وتذوق الموت كما يذوق البدن ، وتتنعم بتنعم البدن ، وتعذب بعذاب البدن ، وتحشر فى البدن الذى تخرج منه[2]. وهذا فى الواقع معارضة صريحة من جانب السراج الطوسى كمسلم لآراء أفلاطون فى النفس أو الروح .

والنص فى الواقع يحتوى أكثر من معنى . فلكى تصل النفوس إلى توحيدها القديم ، لابد لها من العودة إلى الحال التى كانت عليها فى عالم الذر أو إلى القرب من هذه الحال بقدر المستطاع . وهذا ما أشار اليه الجنيد بقوله : « أن يرجع آخر العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون » .

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب ص ٤٠

(٢) السراج الطوسى اللمع ص ٥٥٤ — ٥٥٥.

ولكن العودة التامة مستحيلة ما دامت الصلة بين الروح والبدن قائمة ، فليس إلا التحرر من قيود البدن وعلاقاته بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية . وهذا لا يكون إلا بالسلوك فى الطريق الصوفى الذى هو رياضة النفس وتصفية وتجرد من الشهوات والإرادات ، وطريق للاذعان والتسليم المطلق لله وهنا يصبح العبد على حد تعبير الجنيد نفسه — كالشبح الملقى يتصرف فيه الله كما يريد ، وهو مستغرق فى بحار التوحيد ، فان عن نفسه وعن دعوة الخلق إياه فيما يتعلق بأمور دنياه . وذلك بسبب ما يشاهده من حقائق وجود الله ووحدانيته فى قربه الحقيقى منه وعند ذلك يذهب حس العبد بنفسه وحركته لقيام الله بما يريده من الأفعال ، ويرجع آخر العبد إلى أوله حيث كان ولا حركة ولا سكون وهذا هو الفناء الصوفى بعينه ، وهو أيضا مقام المعرفة الصوفية التى ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد[1] . وهو المقام الذى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله كما لم يزل على حد قول الجنيد الذى سئل : إذا ذهب اسم العبد ، وثبت حكم الله تعالى ؟ قال : اعلم رحمك الله أنه إذا عظمت المعرفة بالله ذهبت آثار العبد وأمحت رسومه ، فعند ذلك يبدو علم الحق ، وثبت اسم حكم الله تعالى »(١) .

ويؤدى بنا هذا إلى أخص أحوال الصوفية مثل السكر والصحو . فالسكر هو توهم فناء الذات مع بقاء الصفات ، وهذا هو الحجاب بعينه . أما الصحو فهو رؤية بقاء الذات مع فناء الصفات ، وهذا هو الكشف . والجنيد يفضل الصحو على السكر ، لأن السكر يخرج بالعبد عن حالته الطبيعية ويفقده سلامة العقل

(١) عفيفى . التصوف الثورة ص ١٥٧ — ١٧٦

(٢) السراج الطوسى . اللمع ص ٢٦٧

الواعى والقدرة على التصرف ومما يزيد فى قيمة الصحو عنده أنه لا مجال فيه لإظهار المواجد والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد وإظهار المواجد من الامور التى عابها الجنيد على الصوفية واعتبرها من علامات ضعف الروحانية كما حدث للحلاج فقتله الفقهاء بتهمة الكفر والزندقة(١).

(١) أنظر كتاب « الحلاج الثائر الروحى فى الاسلام » للمؤلف ، ط اسكندرية ١٩٧٠

## خامسا - التوحيد ونظرية وحدة الشهود

نتحدث الآن عن أهم خصائص الطريق الروحي عند الجنيد، وعن أهم النظريات الصوفية التي إختص بها رجال التصوف دون غيرهم من رجال الفلسفة الاشراقية فقد تضافرت جهود الصوفية بعد مجاهدات ورياضات بدنية ونفسية وروحية حتى أصبح التصوف علما له قواعده ومسائله ونظرياته ، وهنا تظهر عند أبي القاسم الجنيد نظرية « وحدة الشهود » وهي التي أصبحت غاية كل صوفي ومنتهى آماله في طريقه إلى الله .

وأذكر بهذه المناسبة نصا هاما للجنيد استطعت قراءته من المخطوطة التي عثرت عليها في مكتبة كلية الآداب - اسكندرية تحت رقم ( ١٠٣٦ ب ) المسماة « رسائل الجنيد في التصوف والأخلاق الدينية » وفي هذا النص يضع الجنيد أصول التوحيد والمعرفة والفناء ، والسكر والصحو ، وحقيقة الوجود ، وحقيقة الشهود ، والترقي من أحدهما إلى الآخر . فيقول الجنيد في التوحيد :

« إعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته ، وأصل معرفة الله توحيده ، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والاين فبه استدل عليه ، وكان سبب إستدلاله به عليه توفيقه . وبتوفيقه وقع التوحيد له . ومن توحيده وقع التصديق به . ومن التصديق به وقع التحقيق عليه . ومن التحقيق جرت المعرفة به . ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا اليه . ومن الاستجابة له وقع الترقي اليه . ومن الترقي اليه وقع الاتصال به . ومن الاتصال به وقع البيان له . ومن البيان له وقع عليه الحيرة . ومن الحيرة ذهب عن البيان . ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له . وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له . ومن حقيقة الوجود وقع حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده . وبتفقد وجوده صفا وجوده . وبصفائه غيب عن صفاته . ومن غيبته حضر بكليته .

ومن حضر كليته فقد بكليته، فكان موجوداً مفقوداً، ومفقوداً موجوداً فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان. كان فهو هو بعد لم يكن هو. فهو موجود موجود بعدما كان موجوداً مفقوداً، لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو. وترد عليه المشاهدة لانزال الأشياء منازلها ووضعها مواضعها لاستدراك صفاته ببقاء آثاره، والاقتداء بفعله بعد بلوغ غاية ما له منه »(١).

وهكذا يلخص لنا أبو القاسم الجنيد كل معانى التصوف من مقامات وأحوال وجدناها عند غيره من صوفية مدرسة بغداد، ولكن بقى معنى هاما فى هذا النص السابق نلمس فيه فارقا جوهريا بين الصوفى الذى يعانى حالا أو تجربة صوفية وأقصد بها وحدة الشهود، وبين ذلك الذى لا تتصل أقواله بتجربة روحية، بل هى مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية، بل وحدة الحقيقة الوجودية كما هى موجودة عند محى الدين بن عربى. أى إن هناك اختلافا كبيرا بين وحدة الشهود عند الجنيد وغيره من الصوفية، ووحدة الوجود عند ابن عربى وغيره من الاشراقيين. فوحدة الشهود حال، وليست علما ولا اعتقادا ولا تخضع لوصف ولا تفسير. وهى أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية، وهى الحال التى يسميها صوفية الاسلام بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع منهم أبو سعيد الخراز وأبو بكر الشبلى والحلاج(٢).

وللجنيد أقوال كثيرة تشير إلى مثل هذا المعنى، أى حال الفناء والجمع والتفرقة

---

(١) رسائل الجنيد فى التصوف والاخلاق الدينية : ورقة رقم ٦٣، مخطوطة شمسية تصوير حامد مراد، رقم ١٠٣٦ ب مكتبة آداب الاسكندرية

(٢) عفيفى : التصوف الثورة ص ١٨٥ ــ ١٨٧

فالجمع كما يقول القشيرى ، هو ما سلب عن العبد والتفرقة أو الفرق ، ما نسب إلى العبد . فمن أشهد الحق سبحانه أفعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد يوصف بالتفرقة ومن أشهد الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد يشاهد الجمع . فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع،(١) وقد أنشدوا للجنيد فى معنى الجمع والتفرقة ما يأتى :

فتحققتك فى سرى فناجاك لسانى ... فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعانى

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عيانى ... فلقد صيرك الوجد من الاحشاء دانى(٢)

ومن أقوى ما قيل فى أحوال الصوفية ما أورده القشيرى على لسان الجنيد حيث يقول : « الخوف من الله يقبضنى ، والرجاء منه يبسطنى ، والحقيقة ، تجمعنى ، والحق يفرقنى . إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى ، وإذا بسطنى بالرجاء ردنى على ، وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى ، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى فغطانى عنه فهو تعالى فى ذلك كله محركى غير ممسكى ، وموحشى غير مؤنسى فأنا بحضورى أذوق طعم وجودى . فليته أفنانى عنى فمتعنى ، أو غيبنى عنى فروحنى » (٣)

(١) القشيرى . الرسالة ص ٣٥ .

(٢) السراج الطوسى . اللمع ص ٢٨٣

(٣) القشيرى : الرسالة ص ٣٣

## سادسا – موقف الجنيد من شطحات الصوفية

ونتساءل هنا ، هل كان لشيخ طائفة الصوفية شطحـات تعبر عن حاله ومواجده ؟ لاشك فى أن ظاهرة الشطح تحتاج إلى شدة الوجـد ، وأن يكون الصوفى فى حال السكر ، وتمتاز أيضا بالاضطراب والحركة ، والانفعال الجامح فاذا تتبعنا كل هذه الخصائص عند الجنيد ، فسوف نجده خاليا من هذه الصفات غير متمتع بها فكما قلنا من قبل إن الجنيد كان يفضل الصحو على السكر وكان يميل إلى السكون والتمكن أكثر من الحركة والانزعاج . فقد سئل الجنيد عن سكونه وقلة اضطراب جوارحه عند السماع فأشار إلى ذلك بقوله تعالى « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله الذى أتقن كل شىء » [١] فكأنه بهذا القول يلوم صاحبه ، فمعناه أنكم تنظرون إلى سكون جوارحى وهدوء ظاهرى ، ولا تدرون أين أنا بقلبى ، وهذه أيضا صفة من صفات أهل الكمال فى السماع .[٢]

ولذلك وقف الجنيد من شطحات أبى يزيد البسطامى ( توفى عام ٢٣٤ أو ٢٦١ هـ ) موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به ، فى حين أنه أنكر على الحلاج شطحياته . وربما يرجع السبب فى ذلك إلى الحملة الشديدة التى أثيرت حول حقيقة الحياة الروحية عند الحلاج وقد أورد لنا صاحب كتاب « اللمع » طرفا من تفسيرات الجنيد لشطحات أبى يزيد البسطامى . وقد شرحها الجنيد وحللها بحيث ينفى ما يوهم ظاهرها من خروج على العقيدة والشريعة ، إذ رأى أن الحال القصوى التى بلغها أبو يزيد قد افضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف

---

(١) السراج الطوسى . اللمع ص ١٢٨

(٢) المصدر السابق . ص ٣٩٧

معناها ويدرك مستقاها ، ومن لم يسبر غورها ردها وينكرها . [١]

قال الجنيد : « الحكايات عن أبي يزيد مختلفة ، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك لإختلاف الأوقات الجارية عليه فيها ، ولإختلاف المواطن المتداولة بما خص منها ، فكل يحكي عنه ما ضبط من قوله ، ويؤدى ما سمع من تفصيل مواطنه . وكان من كلام أبي يزيد لقوته وغوره وانتهاء معانيه ، مغترف من بحر قد أنفرد به ، وجعل ذلك البحر له وحده . ثم إني رأيت الغاية القصوى من حاله ، حالا قل من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه ، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فلذلك كله عنده مردود » . ثم قال الجنيد : « رأيت حكايات أبي يزيد على ما نمته ينبيء عنه : أنه قد غرق فيما وجد منها غير صاحبتها . أما ما وصف من بدايات حاله فهو قوى محكم ، قد بلغ منه الغاية ، وقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة ، إلا أنها بدايات ، فيما يطلب منها المرادون لذلك » . [٢] هذا رأى الجنيد في شطحات أبي يزيد .

أما تفسيراته لشطحاته فهي على النحو التالي :

١ — ذكر عن أبي يزيد أنه قال « رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد ، إن خلقي يحبون أن يروك . فقلت زيني بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتك ، وارفعني إلى أحديتك ، حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون أنت داك ، ولا أكون أنا هنا » .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ١٩ — ٢٠ ط القاهرة ١٩٤٩

(٢) السراج الطوسي : اللمع ص ٤٥٩ — ٤٦٠ .

قال الجنيد مفسراً : « هذا كلام من لم يلبسه حقائق وجد التفريد فى كمال
حق التوحيد فيكون مستغنياً بما ألبسه عن كون ما سأله . وسؤاله لذلك يدل
على أنه مقارب لما هنالك ، وليس المقارب للمكان بكائن فيه على الإمكان
والاستمكان . وقوله [illegible] على حقيقة ما وجده مما
[illegible] وقوله [illegible] مرة
[illegible] لأن الخلق كله بين
[illegible] فى
[illegible] ما حجب بينهم
[illegible] وقد شرح مثل هذه المعانى
[illegible] أبو الحسين النورى [illegible] كان إذا أراد
[illegible] يدى الجبار [illegible]

وأما قوله « قال لى ، وقلت له » : فإنه يشير بذلك إلى مناجاة الأسرار
وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار فى آناء الليل
والنهار » (1) .

[illegible] ويحكى عن أبى يزيد أنه قال [illegible] وحدانيته ،
فصرت [illegible] من [illegible] الأحدية [illegible] من [illegible] فلم
[illegible] البكيفية [illegible] فلم
أزل أطير إلى أن صرت فى ميدان الأزلية ، [illegible]
وصف أرضها وأصلها وفروعها وأغصانها وثمارها ، ثم قال : فنظرت فعلمت
أن هذا كله خدعة » .

---

(1) السراج الطوسى ، اللمع ص ٣٦١ — ٣٦٢ .

قال الجنيد مفسراً : « وأما قوله : أول ما صرت إلى وحدانيته » فذاك أول لحظة إلى التوحيد ، فقد وصف مالاحظ من ذلك . ووصف النهاية في حالة بلوغه والمستقر في تناهى رسوخه وهذا كله طريق من طريق المطلوبين بالبلوغ إلى حقيقة علم التوحيد بشواهد معانيها ، منظورا اليها متوهما بأهلها فيها ، مرسلين في حق ما لاحظوه مما شاهدوه . وليس لذلك إذا كان كذلك غاية كنه يقوى عليه المطلوب به ، ولا رسوب في إرماس [١] يصيرون إليه بل ذلك على شاهد التأييد فيه ، وإيثار التخليد فيما وجدوا منه » .

وقال الجنيد : وأما قول أبي يزيد « ألف ألف مرة » ، فلا معنى له ، لأن نعته أجل وأعظم مما وصفه وقاله ، وإنما نعت من ذلك على حسب ما أمكنه ثم وصف ما هناك . وليس هذا بعد ، الحقيقة المطلوبة ولا الغاية المتوخية وإنما هذا بعض الطريق » [٢] .

ولقد قال الجنيد « إن أبا يزيد رحمه الله ، مع عظم حاله وعلو شأنه لم يخرج من حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية [٣] » ، وكأنه يريد بذلك أن ينتقص من قدر أبي يزيد البسطامي في التصوف كطريق خاص لمعرفة الله ومشاهدته ، وعدم رسوخ قدمه في هذا العلم الخاص .

---

(١) رمس : « الرمس هو الصوت الخفي » ورمس الشيء يرمسه رمسا أي طمس أثره . ورمس يرمسه ويرمسه رمسا ، فهو مرموس ورميس : دفنه وسوى عليه الأرض . وكل ما هيل عليه التراب ؛ فقد رمس . وكل شيء نثر عليه التراب فهو مرموس . وأصل الرمس : الستر والتغطية » ابن منظور : لسان العرب المجلد ٦ رقم ٥٢ ط بيروت ١٩٥٦

(٢) السراج الطوسي ، اللمع ص ٦٤ — ٩٤ ، ٦٥

(٣) بدوي « شطحات الصوفية ص ٢٩

٣ — وقد ذكر عن أبي يزيد أيضا أنه قال : أشرفت على ميدان الليسيه ، فما زلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس . ثم أشرفت على التضييع وهو ميدان التوحيد ، فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعا ، وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعه التضييع . ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف ، وغيبوبة العارف عن الخلق » .

قال الجنيد مفسرا : « هذا كله وما جانسه داخل في علم الشواهد عن الغيبة عن استدراك الشاهد ، وفيها معان من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء » .

ثم يقول : « ومعنى قوله « أشرفت على ميدان الليسيه حتى صرت من ليس في ليس بليس » فذاك أول النزول في حقيقة الفناء والذهاب عن كل ما يرى ولا يرى ، وفي أول وقوع الفناء وانطماس آثارها » .

وقوله « ليس بليس » : هو ذهاب كله عنه وذهابه عن ذهابه ، ومعنى ليس بليس ، أي ليس شيء يحس ولا يوجد ، قد طمس على الرسوم ، وقطعت الأسماء ، وغابت المحاضر ، وبلمت الأشياء عن المشاهدة . فليس شيء يوجد ولا يحس بشيء يفقد ، ولا إسم لشيء يعهد ، ذهب ذلك كله بكل الذهاب عنه ، ، وهو الذي يسميه قوم الفناء ، ثم غاب الفناء في الفناء ، فضاع في فنائه فهو التضييع الذي كان في ليس به ، وبه في ليس . وذلك حقيقة فقد كل شيء . وفقد النفس بعد ذلك ، وفقد الفقد في الفقد ، والارتماس في الانطماس ، والذهاب عن الذهاب ، وهذا شيء ليس له أمد ، ولا وقت يعهد » .

وقال الجنيد : ذكره لعشر سنين هو وقته ولا معنى له لأن الأوقات في هذا

الحال غائبة وإذا مضى الوقت وغاب بمعناه غيب عمن غيب عنه ، فعشر سنين ومائة وأكثر من ذلك كله فى معنى واحد » .

وقوله « أشرفت على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق » أى عند إشرافى على التوحيد تحقق عندى غيبوبة الخلق كلهم عن الله تعالى ، وانفراد الله بكبريائه عن خليقته »

ثم قال الجنيد : هذه الألفاظ التى قالها أبو اليزيد معروفة فى إدخال المراد فيما أريد منها » . (١) ولذلك عندما سئل الجنيد عن المريد والمراد ؟ فقال المريد تتولاه سياسة العلم ( أى المجاهدة والرياضة النفسية ) ، والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه ، لأن المريد يسير والمراد يطير . فتى يلحق السائر الطائر » (٢)

وربما كان هذا التمييز الروحانى بين المريد والمراد فى طريقهم إلى الله وفى قربهم من محبوبهم الأول رب العالمين ، هو الذى جعل الجنيد يفرق بين مقام عيسى ومقام الرسول صلى الله عليه وسلم فحين سئل عن معنى قول النبى : رحم الله أخى عيسى ، لو ازداد يقينا شى فى الهواء » فقال : معناه والله أعلم ، أن عيسى مشى على الماء بيقينه ، والنبى مشى فى الهواء ليلة المعراج بزيادة يقينه على يقين عيسى فقال « لو ازداد يقينا » يعنى لو أعطى من زيادة اليقين مثل ما أعطيت لمشى فى الهواء ، يخبر رسول الله عن حالته » (٣) .

وهكذا يضع لنا أبو القاسم الجنيد بتفسيراته وعباراته فى التوحيد

(١) السراج الطوسى . اللمع ص ٤٦٨-٤٦٩
(٢) القشيرى . الرسالة ص ٩٤ .
(٣) السراج : اللمع ص ١٦١

ونظرية وحدة الشهود ، وبموقفه من السكر والصحو ، والفنـــاء والبقـاء ، والجمع والتفرقة ، وغيرها من المصطلحات الصوفية التى رسخت بفضـل شيخ طائفة الصوفية ، يضع لنا أساس الطريق الروحى إلى الله . فهـــو طريق ملىء بالمقامات والمحطات الروحية ، فالطريق إلى الله منازل ، كل صوفى ينزل منزله الخاص به حسب قربه وحبه لله وحب الله له ، حتى الأنبيـاء ليسوا فى منزلة واحدة فى طريقهم إلى ربهم . فهذا عيسى يمشى على الماء ، ورسول الله يمشى فى الهواء ، وكل ميسر لما خلق له .

# الفصل العاشر

## الحـــــــــلاج
## وشطحات الصـــــــوفية

# مقدمة الفصل

أقدم هنا على صفحات هذا الفصل الثانى صورة رائعة من صور البطولة والفداء فى تاريخ التصوف الإسلامى ، ونموذجا حيـا من نماذج الثورة الروحية فى الاسلام . تتمثل خير تمثيل فى شخصية الحلاج الذى يؤكد لنا بأقواله وأسلوب حياته فصل المقال فيما بين الله والانسان من اتصال أساسه أن الله تعالى فتح قلوب أوليائه وأذن لهم بالاشراف على درجات متعالية ، وقد جاد الحق تعالى على أهل صفوته والمتحققين بالتوجيه والانقطاع إليه بكشف ما كان مستتراً عنهم قبـل ذلك من مراتب صفوته ودرجات أهل الخصوص من عباده الذين يصدق عليهم قوله تعالى « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » .

ويرى الصوفية أن كل واحد من هؤلاء ينطق بحقيقة ما وجد ويصدق عن حاله ، ويصف ما ورد على سره بنطقه ومقاله ، لأنهم لا يرون حالا أعلى من حالهم حتى يحكوها فمند ذلك يسمون بهممهم إلى حالة أعلى من ذلك حتى تنتهى الطرق والأحوال والأماكن إلى غاية ونهـاية هى أعلى النهايات وغاية الغايـات .

عند هذه الغاية تتحرك أسرار الواجدين ، حتى إذا قوى وجدهم عبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها ، فيفتون هالك بالإنـكار والطعن عليها إذا سمعها ، وسالم ناج برفع الانكار عنها والبحث عما يشكل عليه منهـا بالسؤال عمن يعـلم علمها ، ويكون ذلك من شأنها . فالمريد الواجد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، سطع ذلك على لسانه ، فيترجم عنهـا بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها إلا من كان من

أهلها ، ويكون متبحراً في علمها ، فسمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح «شطحا» على حد قول السراج الطوسي .

أما المفتون الذى افتتن به الناس هو الحلاج – الثائر الروحي في الاسلام – الذى لم يشهد تاريخ الاسلام مثيلا له . فلقد أسرف أنصاره في حبه وتقديسه ، وفي الحديث عن أسراره ونفحاته وعلومه وعجائبه ، فكانوا وبالا عليه أكثر مما كانوا عونا له . هذا الحب وهذا التقديس من جانب أنصاره أثار نفوس البعض من مختلف المشارب والأهواء – سواء كانوا فقهاء أو صوفية أو متكلمين أو حتى حكاما ورجال شرطة . سعى الجميع إلى الخليفة يحذرونه من الحلاج وأنصاره ، وأسروا إليه بأنه يريد أن يغير من نظام الحكم ويؤيد العلويين ويدعو لأهل البيت . فكان العامل السياسي أساس هذه المحنة وأساس مأساة الحلاج الشهيرة . فاتهموه بالسحر والشعوذة واتهموه بالاتحاد والحلول ، ولم يفهموا عباراته وشطحاته التى عبرت عن الفناء والبقاء وهى من أهم مقامات الصوفية على الاطلاق . وقد استغلوا جرأة الحلاج وإيجابيته ، حين لم يتخذ التقية منهجاً له في حياته الروحية والاجتماعية بل والسياسة أيضاً .

حينئذ نجحت خططهم العدوانية خلال حياته وبعدها ، فشوهوا هذا التراث الصوفي الروحي الذوقي . وانتقلت هذه العدوى إلى كثير من مؤرخي التصوف القدماء . فلم يكتبوا شيئاً عن تاريخ حياة الحلاج ، من هؤلاء القشيرى والسراج الطوسي حين كان يسند كل منهم أقوالا له دون محاولة ذكر اسمه ، وقد تابع السراج الطوسي خاصة بعض المؤرخين من أمثال الكلاباذى . أما ابن الجوزى فلم يترجمه ضمن المصطفين من أهل بغداد ولكنه أورد ذكره في كتابه

« المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم » . وكذا أبو نعيم الأصبهانى لم يكن من أرخوا الحلاج فى كتابه « الحلية » .

ولكن لم يعدم الحلاج — على الرغم من هذا كله — أن يجد من يقف معه وينـاصره ضد أعدائه . بل لقد تحدث رواة التاريخ الصوفى كثيرا عن كراماته وآياته ، وأطالوا الحديث عن عجائب مصرعه وما اقترن به من خوارق . وقد اعتقد أتباعه أنه لم يقتل ولم يصلب ، بل ألقى شبهه على أحد خصمائه كما حدث لعيسى عليه السلام بل قال بعضهم أنه سيرجع إليهم مرة أخرى ليكون المهدى المنتظر .

وبناء على هذا كله ، فإن مصرع الحلاج — فى رأيى — لم يكن نهاية لمذهبه وحركته الحلاجية وقضاء على شخصيته التى افتتن بها الناس بل كان بداية لقيام هذه الفتنة وانتشارها فى أرجاء العالم الاسلامى . وكان فرصة لنهازى الفرص الدينية حتى يبثون سمومهم وعقائدهم الإلحادية بين صفوف المسلمين . وما أكثر هؤلاء الذين تمتلىء قلوبهم حقداً وحسداً وغيظاً من الدين الجديد المنتصر وبخاصة الدين الاسلامى الذى انتشر بسرعة فائقة لتسامحه ولمبادئه الحنيفية الانسانية . فمصرع الحلاج كان مأساة له أولا وللمسلمين المخلصين ثانياً .

وهناك من الصوفية من نجا وسلم من القتل ، ولم يحدث له ما حدث للحلاج رغم شطحاته التى لا تقل عن شطحات الحلاج ، ويمثله عندنا هنا أبو بكر الشبلى توفى عام ٣٣٤ هـ . فلقد استتر الشبلى وكتم أحواله . بل إنه عاتب الحلاج الذى كشف للعامة أسرار الصوفية ، ولم يستتر . ولعل أصدق تعبير لموقف كل منهما ما قاله الشبلى نفسه « انا والحلاج فى شىء

واحد ، فخلصنى جنونى وأهلكه عقله » . فجنون الشبلى هو فى عدم تصريحه بما شاهد وعاين وما لقنه إياه الحق . وعقل الحلاج هو إذاعته ما كاشفه به الحق فى تجليه عليه . وقال أيضا : «كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلا أنه أظهر و كتمت » وكأن قضية الحلاج ومصرعه كان بمثابة تحذير للصوفية حتى لا ينطقون بالكلمات الشطحية فى غير تحرج ولا تحرز .

# اولا ـــ حياته ومنزلته

لم تحظ حياة صوفى ، كما حظيت حياة الحلاج باهتمام المؤرخين القدماء والمحدثين ، العرب والمستشرقين على حد سواء . والحق يقال ، أنهم قد أفاضوا الكثير فى وصف تطور حياته الروحية التى تعتبر نقطة إنطلاق ، كما أنها سدرة المنتهى فى الطريق إلى الله . وتحدثوا كثيراً عن منزلته بين مفكرى عصره ، وكيف كان يتبع أسلوبا خاصا به فى الدعوة إلى الاسلام ، وجمع التلاميذ والاعوان المريدين حوله ، ليكونوا أعوانا له فى جميع أرجاء العالم الاسلامى ينشرون مذهبه ، حتى صار أهل كل بلد إسلامى يكاتبونه ويراسلونه بلقب خاص يدل على منزلته بينهم .

وإذا رجعنا إلى الخطيب البغدادى ، فسوف نجد عنده ترجمة مستفيضة لحياة الحلاج ومصرعه ، وكثيراً من أقواله التى تتصل بمنهجه الصوفى إتصالا وثيقاً . وقد إعتمد على هذه الترجمة كثير من مؤرخى الطبقات القدماء ، منهم ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » ، وابن كثير فى « البداية والنهاية » ، وابن حجر العسقلانى فى « لسان الميزان » وغيرهم . ومن المحدثين الذين كتبوا عن تاريخ التصوف وبخاصة المستشرقين من أمثال جولد تسيهر ونيكلسون وماسنيون .

هو الحسين بن منصور الحلاج ، يكنى أبا مغيث ، وقيل أيضا أبا عبد الله . كان جده مجوسيا اسمه محمى من أهل بيضاء فارس ، نشأ الحلاج بواسط ، وقيل : بتستر ، وقدم بغداد فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد ( سيد طائفة الصوفية ) ، وأبا الحسين النورى ، وعمرو المكى (١) . ولد الحلاج سنة ٢٤٤ هـ - ٨٥٨ م على حد قول ماسنيون (٢) .

---

١ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٦١٢ ط القاهرة ١٩٣١ .
٢ - دائرة المعارف الاسلاميه المجلد ٢ ص ٢٣٩ ، مادة الحلاج ( ترجمة ) .

وأترك أقرب الناس جميعا إلى الحلاج يقص علينا تاريخ حياته وتنقلاته ألا وهو أحمد بن الحسين بن منصور ( ابن الحـــلاج ) حيث يقول: مولد والدى الحسين بن منصور بالبيضاء فى موضع يقال له الطور ، ونشأ بتستر ، وتلمذ لسهل بن عبد الله التسترى سنتين ، ثم صعد إلى بغداد . وكان بالأوقات يلبس المسوح ، وبالأوقات يمشى بخرقتين مصبغ ، ويلبس بالأوقات الدراعة والعمامة ويمشى بالقباء أيضاً على زى الجند ، وأول ما سافر من تستر إلى البصرة كان له ثمان عشرة سنة . ثم خرج بخرقتين إلى عمرو بن عثمان المكى، وإلى الجنيد بن محمد، وأقام مع عمرو المكى ثمانية عشر شهراً . ثم تزوج بوالدتى أم الحسين بنت أبى يعقوب الأقطع (لم يتزوج غيرها وكان حسن المعاشرة لها ) ، وتغير عمرو بن عثمان من تزويجه وجرى بينه وبين أبى يعقوب وحشة بذلك السبب ( وسيأتى ذكر سبب كراهية عمرو المكى للحلاج ) . ثم اختلف والدى إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجـــل ما يجرى بين أبى يعقوب وبين عمرو ، فأمره بالسكون والمراعاة فصبر على ذلك مدة ( وكانت هذه أول وصية يعطيها الجنيد الشيخ والأستاذ للحلاج المريد والتلميذ ) ، ثم خرج إلى مكة وجاور سنة ( متعبداً ) ورجع إلى بغداد مع جماعة من الفقراء الصوفية ( هنا أصبح للحلاج جماعة يلتفون حوله ويأخذون عنه الطريق الصوفى ) ، فقصد الجنيد بن محـــمد وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه مدع فيما يسأله ( وسيأتى ذكر هذه المسألة فى الفصل الخاص بصرعه ) ، فاستوحش وأخذ والدتى ورجع إلى تستر وأقام نحواً من سنة .

ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من فى وقته ( وكان هـــذا سر كراهية الفقهاء ورجال الحكم له مما أدى إلى قتله مصلوبا ) ، ولم يزل عمرو بن

عثمان يكتب الكتب فى بابه إلى خرزستان ، ويتكلم فيه بالعظائم حتى جرد ورى بثياب الصوفية ، ولبس قباء وأخذ فى صحبة أبناء الدنيا . ثم خرج وغاب عنا خمس سنين بلغ إلى خراسان وما وراء النهر ، ودخل إلى سجستان وكرمان، ثم رجع إلى فارس . فأخذ يتكلم على الناس ويتخذ المجلس ويدعو الخلق إلى الله . وكان يعرف بفارس بأبى عبد الله الزاهد ، وصنف لهم تصانيف . ثم صعد من فارس إلى الأهواز وأنفذ من حملنى إلى عنده. وتكلم على الناس وقبله الخاص والعام، وكان يتكلم على أسرار الناس وما فى قلوبهم ويخبر عنها . ( وهنا نجد الفراسة التى تحدث عنها كثير من الصوفية منهم الجنيد الذى اعتبر الفراسة صفة لازمة للعارف، فقد سئل: من العارف ؟ قال : من نطق عن سرك وأنت ساكت(١) » . فالفراسة من أخص صفات الصوفى المكاشف كما يؤكد قول الحلاج : « الحق إذا استولى على سر ملكه الأسرار فيعاينها ويخبر عنها ، وقوله « المتفرس هو المصيب بأول مرماه إلى مقصده ، ولا يعرج على تأويل وظن وحسبان » ومعنى هذا كله - كما يقول الشيخ زكريا الأنصارى - لأن الفراسة مما يخلقه الله فى قلب العبد من غير كسب منه ، وهو من ثمرات الإيمان الكامل . فـــلا بد أن يكون متعلقه معلوما لأنه موهبة يدركه العبد قطعا . فأين هو من الظن والحسبان الذى من آثار المنجمين (٢) . وكأنه يدافع بذلك عن الحلاج لما نسب اليه من حيل وشعبذة وسحر كما سيأتى فى الفصل الثانى . وقد صار لقبه الحلاج لأنه كان حلاج الأسرار )

ثم خرج إلى البصرة وأقام مدة يسيرة وخلفنى بالأهواز عند أصحابه وخرج ثانياً إلى مكة ، ولبس المرقعة والفوطة ، وخرج معه فى تلك السفرة خلق

---

١ - السلمى : طبقات الصوفية ص ١٥٧ ، تحقيق شريبة ط القاهرة ١٩٥٣

٢ - القشيرى : الرسالة ص ١٠٦ - ١٠٧ والهامش أيضا .

كثير ، وحسده أبو يعقوب النهرجورى فتكلم فيه بما تكلم . فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً . وجاء إلى الأهواز وحمل والدتى وحمل جماعة من كبار الأهواز إلى بغــداد وأقام بها سنة واحدة ، ثم قال لبعض أصحابه : « احفظ ولدى أحمد إلى أن أعود أنا ، فإنى قد وقع لى أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج . فسمعت بخبره أنه قصد إلى الهند ( ويزعم ابن الجوزى ـ عدو الصوفية ـ أنه ذهب إليها لتعلم السحر من أجل هذه الدعوة ) ، ثم قصد خراسان ثانياً ودخل ما وراء النهر وتركستان ، وإلى ماصين ، ودعا الخلق إلى الله تعالى ، وصنف لهم كتبا لم تقع إلى .

إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بــلاد ماصين وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبد الله الزاهد ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم ( أى مستأصلا نفسه فى الله ) ، وبالبصرة قوم يسمونه المحير .

ثم كثرت الأقاويل عليه بعد رجوعه من هذه السفرة ، فقام وحج ثالثا وجاور سنتين ، ثم رجع وتغير عما كان عليه فى الأول ، واقتنى العقــار ببغداد ، وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه حتى خرج عليه محمد بن داود ، وجماعة من أهل العلم وقبحوا صورته ، ووقع بينه وبين الشبلى وغيره من مشايخ الصوفية . فكان يقــول قوم أنه ساحر . وقــوم يقولون : مجنون ، وقــوم يقولون : له الكرامات وإجابة السؤال . واختلفت الألسن فى أمره حتى أخذه السلطان وحبسه [1] » .

---

١ ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٢ - ١١٤

وقد ردّه أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء وأبو عبد الله محمد بن خفيف، وأبو القاسم ابراهيم بن محمد النصر باذى، وقد أثنوا عليه جميعاً، وصححوا له حاله، وحكوا عنه كلامه، وجعلوه أحد المحققين حتى قال محمد بن خفيف « الحسين بن منصور عالم ربانى » [١]. وكان الحلاج يشعر فى قرارة نفسه أن هناك جمعاً غفيراً من الصوفية يكنون له العداء فعبر عن ذلك تعبيراً صوفيا صادقاً لا نجده إلا عند العارفين من أصحاب الذوق والكشف فيقول: « الصوفى وحدانى الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً » [٢].

أما الذين أتوا بعد الحلاج من الصوفية فقد قبلوه ولم ينكروا أحواله، ودافعوا عنه دفاعاً مجيداً يفخر له الحلاج ويعتز به أمام أعدائه. فلو سمع الحلاج هذا الدفاع لتحرك فى قبره طرباً وغبطة. فيحكى عن شيخ العارفين قطب الزمان عبد القادر الكيلانى أنه قال: « عثر الحلاج، ولم يكن له من يأخذ بيده، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده ».

وكان أبو العباس المرسى يقول: « أكره من الفقهاء خصلتين، قولهم بكفر الحلاج، وقولهم بموت الخضر عليه السلام، أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل، وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله: على دين الصليب يكون موتى. ومراده أنه يموت على دين نفسه، فإنه هو الصليب، وكأنه قال: أنا أموت على دين الإسلام، وأشار إلى أنه يموت مصلوبا وكذلك كان ».

---

١ ـ السلمى: طبقات الصوفية ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

٢ ـ القشيرى: الرسالة ص ١٢٧.

وقيل للقطب الرفاعى : إن أهل بغداد يقولون : مشايخ العراق كانوا فى زمان الحلاج ، لأنه لما احترق وذرى فى الماء شربوه فصاروا مشايخ وأخذوا بقوله :

وما شرب العشاق إلا بقيتى .·. وما وردوا فى الحب إلا على وردى

فقال : لو كان مشايخ العراق مشايخ ، لأخذ السيف جنوبهم ، كما أخذ الحلاج » .
وكذا دافع عنه الغزالى واعتذر عن بعض إطلاقاته سيأتى ذكرها فيما بعد .

وقد اختلفوا فى تسميته بالحلاج . فقيل أنه لما دخل واسط فتقدم إلى حلاج وبعثه فى شغل له ، فقال له الحلاج : أنا مشغول بصنعتى . فقال : إذهب أنت فى شغلى حتى أعينك فى شغلك ، فذهب الرجل فلما رجع وجد كل قطن فى حانوته محلوجا ، فسمى بذلك الحلاج .

والرأى الآخر هو أن أباه كان حلاجا فنسب إليه . أما الرأى الثالث والأخير وهو – ما أرجحه على غيره وقد تحدثنا عنه من قبل – وهو أنه كان يتكلم فى ابتداء أمره من قبل أن ينسب إلى ما نسب إليه ، على الأسرار ويكشف عن أسرار المريدين ويخبر عنها ، فسمى بذلك حلاج الأسرار ، فغلب عليه اسم الحلاج (١) .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن النديم قد ذكر عن الحلاج أنه كان يظهر مذاهب الشيعة للملوك ، ومذاهب الصوفية للعامة . ويحكى أنه كان يصلى فى كل يوم أربعمائة ركعة . ويعطينا ابن النديم بعد وفاة الحلاج بست وستين سنة ، سبعة وأربعين من مصنفاته . وقد نشر ماسنيون أحد هذه الكتب وعلق عليه

---

١ ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٤

وهو «كتاب الطواسين» .

ولكن ابن النديم «صاحب الفهرست» لا تعجبه شخصية الحلاج ، ولا يؤمن بأقواله ونفحاته وشطحاته الصوفية ، يجعله ضمن أسماء المصنفين لكتب الاسماعيلية ويقول عنه . «كان رجلا محتالا مشعبذاً يتعاطى مذاهب الصوفية، يتحلى ألفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صفراً من ذلك . وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء ( وهو يشبه فى ذلك ذا النون المصرى ) ، وكان جاهلا مقداما مدهوراً جسوراً على السلاطين ، مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول . ويدعى عند أصحابه الإلهية ، ويقول بالحلول» .

ولا يفوتنى أن أذكر طرفا من الكتب التى أوردها ابن النديم للحلاج فمنها : كتاب تفسير قل هو الله أحد ، كتاب خلق الإنسان والبيان ، كتاب الأصول والفروع ، كتاب سر العالم والمبعوث ، كتاب العدل والتوحيد ، كتاب السياسة والخلفاء والأمراء ، كتاب علم البقاء والفناء ، كتاب مدح النبى والمثل الأعلى ، كتاب الصدق والاخلاص ، كتاب الوجود الأول ، كتاب الوجود الثانى ، كتاب الكيفية والحقيقة (١) . ويلاحظ من هذه المصنفات أن الحلاج قد كتب فى جميع فروع الفكر الانسانى . من فقه وكلام وفلسفة وسياسة وتصوف وغير ذلك .

وأخيراً ، نختم هذا الفصل الأول من تأريخنا لحياة الحلاج ومنزلته بهذه العبارة التى تعبر عن موقف حزبين مختلفين : أحدهما يناصره ويأخذ بيده ويتناول أقواله بالتأويل والتفسير بما يتفق مع الشرع ، والحزب الآخر يتهمه بالكفر والإلحاد والزندقة والشعوذة وغير ذلك من الاتهامات التى تزعزع مقام

---

(١) ابن ـ الفهرست ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

الشخص ومركزه بين المسلمين فنقول : « إن حيـاة الحـلاج كانت بمثابـة فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة ». فلقد شطرت حياة الحلاج العالم الاسلامى فى عصره إلى شطرين . بل أقول ـ وهذا ما حدث بالفعل ـ أن جل المستشرقين قد حاولوا أن يجعلوا الحلاج مسيحيا ، أو عالميا يدعو إلى دين الإنسانية بدلا من الاسلام . فهل نترك الحلاج للمستشرقين ونستغنى عنه ، أم نحافظ عليه لأنه منا ؟ فلو لم يكن الحلاج شخصية مرموقة ، ولو لم يكن هاما فى الفكر الاسلامى ، لتخلينا عنـه . وإذا لم نحافظ نحن عليه ونقف بجانبه ونسانده ونعينه على أمره ، فمن ذا الذى يفعل ذلك ؟ ! ! فالحلاج منا ولنا مهما حاول أعداؤه وحساده .

# ثانيا - ما نسب إلى الحلاج من حيل وكرامات

إن الحيل والكرامات جزء لا يتجزأ من حياة الصوفى، وإن كانت كلمتى «حيل» و«كرامات» ، إنما تعبر عن موقفين متعارضين .فاحداهما تدل على موقف عدائى، والاخرى تشير إلى صدق الصوفى وإخلاصه ومحبته لله وتولى الله له . وسوف نتعرف من خلال عرضنا هذا على منزلة الحلاج بين أهل عصره ، ومدى صدقه فى تصوفه وولايته وكراماته . وكذا رأيه هو نفسه فيما يشيعه بعض الناس من أكاذيب تحط من قدره .

ذكر ابن الجوزى — وهو معروف بعدائه للتصوف والصوفية — أن الحلاج كان خفيف الحركة مشعبذاً . قد عالج الطب وجرب الكيمياء . وكان مع جهله خبيثا ، وكان يتنقل فى البلدان . فذهب إلى الهنـــد ليتعلم السحر من أجل دعوة الخلق إلى الله . وكان الحلاج يدعو كل قوم إلى شىء على حسب ما يستقبله طائفة طائفة . وقالت جماعة من أصحابه أنه لما افتتن الناس بالأهواز وكورها بالحلاج ومايخرجه لهم من الأطعمة والأشربة فى غير حينها، والدراهم التى سماها دراهم القدرة ، حدث أبو على الجبائى ( المعتزلى ) بذلك فقال : هذه الأشياء محفوظة فى منازل تمكن الحيل فيها ، ولكن ادخلوه بيتاً من بيوتكم لا من منزله وكلفوه أن يخرج منها خرزتين سوداء ( فى رواية أخرى جرزتين شوكا ) فإن فعل فصدقوه ، فبلغ الحلاج قوله وأن قوما قد عملوا على ذلك ،فخرج عن الأهواز »(1)

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يذكر ابن الجوزى على لسان أبى يعقوب الأقطع هذه الحادثة فيقول أبو يعقوب : « زوجت ابنتى من الحسين ابن منصور

---

(1) ابن الجوزى : المنتظم جـ ٦ ص ١٦١ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٥

الحلاج لما رأيت من حسن طريقته فبان لى بعد مدة يسيرة أنه ساحر محتال خبيث كافر » .وبناء على هذه الأخبار جميعها حاول ابن الجوزى أن يجمع أفعاله وأقواله وأشعاره الكثيره وأخباره فى كتاب يسمى «القاطع لمحال اللجاج القاطع بمحال الحلاج »(١) . ولعل هذا الكتاب قد فقد ، فلم يرد ذكره فى المراجع الأخرى.

بعد هذا كله ، علينا أن نذكر طرفا من الحيل التى أوردها الخطيب البغدادى والتى أعتمد عليها كثير من المؤرخين . نحن نذكرها هنا لا لشىء ، إلا لأنها تعبر عن مدى ماوصلت إليه كراهية بعض الناس للحلاج فنسبوه إلى صنعة السحر والشعوزة والطلسمات والنيرنجات للحط من قدره والاقلال من شأنه أمام مريديه وأتباعه الذين التفوا حوله فى كل مكان مما أثار حقد الناس وحسدهم.

الحيلة الأولى :

قال أبو بكر محمد بن ابراهيم الشاهد الأهوازى : « أخبرنى فلان المنجم - وأسماه ووصفه بالحذق والفراهة - (ولكن لم يذكر اسمه هنا ) قال : بلغنى خبر الحلاج وما كان يفعله من إظهار تلك العجايب التى يدعى أنها معجزات . فقلت أمضى وأنظر من أى جنس هى من المخاريق ، فجئته كأنى مسترشد فى الدين ، فخاطبنى وخاطبته ثم قال لى : تشه الساعة ماشئت حتى أجيئك به ، وكنا فى بعض بلدان الجبل التى لايكون فيها الأنهار ، فقلت له أريد سمكا طريا فى الحياة الساعة . فقال : أفعل ، أجلس مكانك فجلست ، وقام فقال : أدخل البيت وادعو الله أن يبعث لك به . قال : فدخل بيتا حيالى وغلق أبوابه وأبطأ ساعة طويلة ، ثم جاءنى وقد خاض وحلا إلى ركبته وماء ، ومعه سمكة تضطرب كبيرة ، فقلت له ما هذا ؟ فقال . دعوت الله فأمرنى أن أقصد البطائح وأجيئك بهذه، فمضيت إلى

(١) ابن الجوزى - المنتظم جـ ٦ ص ١٦٢ .

البطائح فخضت الأهواز ، فهذا الطين منها حتى أخذت هذه . فعلمت أن هذه حيلة ، فقلت له تدعني أدخل البيت فإن لم يكشف لى حيلة فيه آمنت بك . فقال: شأنك . فدخلت البيت وغلقته على نفسى فلم أجد فيه طريقاً ولا حيلة فندمت وقلت إن وجدت فيه حيلة فكشفتها فلم آمن أن يقتلنى فى الدار ،وإن لم أجد طالبنى بتصديقه كيف أعمل ؟ قال . فكرت فى البيت فرفعت تأزيره — وكان مؤزراً بإزار ساج — فإذا بعض التأزير فارغا ، فحركت جسرية منه خنت عليها فإذا هى قد انفلقت فدخلت فيها ، فإذا هى باب ممر فولجت فيه إلى دار كبيرة فيها بستان عظيم فيه الصنوف من الأشجار والثمار والريحان والأنوار التى هى وقتها وما ليس هو وقته مما قد غطى وعتق ، وأحتيل فى بقائه . وإذا الخزائن مفتوحة فيها أنواع الأطعمة المفروغ منها والحوائج لما يعمل فى الحال إذا طلب ، وإذا بركة ماء كبيرة فى الدار فخضتها فإذا هى مملوءة سمكا كباراً وصغاراً ، فاصطدت واحدة كبيرة وخرجت ، فإذا رجلى قد صارت بالوحل والماء إلى حد ما رأيت رجله ، فقلت : الآن إن خرجت ورأى هذا معى قتلنى . فقلت أحتال عليه فى الخروج ، فلما رجعت إلى البيت أقبلت أقول : آمنت وصدقت ،فقال لى مالك ؟ قلت ، ما ها هنا حيلة وليس إلا التصديق بك . قال فاخرج ، فخرجت وقد بعد عن الباب ، وتموه عليه قولى .

فحين خرجت أقبلت أعدو أطلب باب الدار ،ورأى السمكة معى ، فقصدنى وعلم أنى عرفت حيلته . فأقبل يعــــدو خلفى فلحقنى .فضربت بالسمكة صدره ووجهه وقلت له : أتعبتنى حتى أمضيت إلى البحر ، فاستخرجت لك هذه منه ! قال : وأشتغل بصدره وبعينه وما لحقها من السمكة وخرجت فلما صرت خارج الدار ، طرحت نفسي مستلقياً لما لحقنى من الجزع والفزع فخرج إلى وضاحكنى

وقال : أدخل . فقلت هيهات ! والله لئن دخلت لاتركتني أخرج أبداً . فقال أسمع ! والله لئن شئت قتلك على فراشك لأفعلن ، ولئن سمعت بهذه الحكاية لأقتلنك ولو كنت فى تخوم الأرض ، وما دام خبرها مستوراً فأنت آمن على نفسك ، أمضى الآن حيث شئت ، ووكلنى ودخل فعلمت أنه يقدر على ذلك بأن يدس أحد من يطيعه ويعتقد فيه ما يعتقـــده فيقتلنى . فما حكيت الحكاية إلى أن قتل »(١) . وقد أوردت القصة كاملة حتى تتبين فيها الوضع والتلفيق .

**الحيلة الثانية :**

ويقص علينا أبو يعقوب النهرجورى حادثة أخرى تؤكد أن الحلاج كان مخدوماً من الجن فيقول : « دخل الحسين بن منصور مكة ومعه أربعمائة رجل ، فأخذ كل شيخ من شيوخ الصوفية جماعة . وكان فى سفرته الأولى كنت آمر من يخدمه . وفى هذه الكرة أمرت المشايخ وتشفعت إليهم ليحملوا عنه الجمع العظيم . فلما كان وقت المغرب جئت إليه وقلت له : قد أمسينا فقم بنا حتى نفطر ، فقال: نأكل على أبى قبيس ( وهو اسم جبل ) فأخذنا ماأردنا من الطعام وصعدنا إلى أبى قبيس وقعدنا للأكل ، فلما فرغنا من الأكل . قال الحســـين بن المنصور: لم نأكل ، شيئاً حلواً ، فقلت : أليس قد أكلنا التمر ؟ فقال : أريد شيئاً قد مسته النار . فقام وأخذ ركوته وغاب عنا ساعة ثم رجع ومعه جام حلواء فوضعه بين أيدينا وقال بسم الله ، وأخذ القوم يأكلون وأنا أقول مع نفسى قد أخذ فى الصنعة التى نسبها إليه عمرو بن عثمان . فأخذت منه قطعـــة ونزلت الوادى ، ودرت على الحلاويين أريهم ذلك الحلواء وأسألهم هل يعرفون من يتخذ هذا

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٢ — ١٢٤ .

بمكة ؟ فما عرفوه حتى حمل إلى جارية طباخة فعرفته ، وقالت لا يعمل هذا إلا بزبيد . فذهبت إلى حاج زبيد — وكان لى فيه صديق — وأريته الحلواء فعرفه وقال : يعمل هذا عندنا إلا أنه لا يمكن حمله فلا أدرى كيف حمل . وأمرت حتى حمل إليه الحمام وتشفعت إليه ليتعرف الخبر بزبيد هل ضاع لأحد من الحلاويين، جـ م علامته كذا وكذا ، فرجع الزبيدى إلى زبيد ، وإذا أنه حمل من دكان إنسان حلاوى ، فصح عندى أن الرجل مخدوم ( أى من الجن ) . (١)

الحيلة الثالثة :

أما الحيلة الثالثة فهى نوع آخر يختلف عن النوعين السابقين. فمن أبى الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال : حدثنى غير واحد من الثقات من أصحابنا أن الحسين بن منصور الحلاج قد أنفذ أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل ، وواقفه على حيلة يعملها ، فخرج الرجل فأقام عندهم سنين يظهر النسك والعبادة ، ويقرأ القرآن ويصوم ، فغلب على البلد . حتى إذا علم أنه قد تمكن أظهر أنه قد عمى، فكان يقاد إلى مسجده ، ويتعامى على كل أحد شهوراً ثم أظهر أنه قد زمن فكان يحبو ويحمل إلى المسجد حتى مضت سنة على ذلك ، فتقرر فى النفوس زمانته وعماه ، فقال لهم بعد ذلك : إنى رأيت فى النوم كأن النبى يقول لى ، إنه يطرق هذا البلد عبدلله صالح مجاب الدعوة ، يكون عافيتك على يده وبدعائه ، فاطلبوا لى كل من يجتاز من الفقراء أو من الصوفية لعل الله أن يفرج عنى على يد ذلك العبد وبدعائه كما وعدنى رسول الله ، فتعلقت النفوس إلى ورود العبد

(١) المصدر السابق : ص ١٢٥ — ١٢٦

الصالح ، وتتطلعه القلوب . ومضى الأجل الذى كان بينه وبين الحلاج فقدم البلد فلبس الثياب الصرف الرقاق ، وتفرد فى الجامع بالدعاء والصلاة ، وتنبهوا على خبره فقالوا الأعمى ، فقال احملونى إليه . فلما حمل عنده علم أنه الحلاج قال : ياعبد الله إنى رأيت فى المنام كيت وكيت ، فتدعو الله لى ، فقال ومن أنا وما على ؟! فمازال به حتى دعى له ثم مسح يده عليه ، فقام المتزامن صحيحاً مبصراً ! فانقلب البلد وكثر الناس على الحلاج وتركهم وخرج من البلد . وأقام المتعامى المتزامن فيه شهوراً . ثم قال لهم أن من حق نعمة الله عندى ، ورده جوارحى على أن أنفرد بالعبادة انفراداً أكثر من هذا ، وأن يكون مقامى فى الثغر ، وقد عملت على الخروج إلى طرسوس،فمن كانت له حاجة تحملتها،وإلا فأنا أستودعكم الله . قال فاخرج هذا ألف درهم فأعطاه وقال : أغز بها عنى . وأعطاه هذا مائة دينار وقال أخرج بها غزاة من هناك ، وأعطاه هذا مالاحتى احتمع ألوف دنانير ودراهم فلحق بالحلاج فقاسمه عليها » (١)

ويلاحظ على هذه الحيل أنها من أنواع مختلفة ، كل حيلة تشير إلى ميزة وصفة وسمة تدل على موقف الراوى لها من الحلاج : فالحيله الأولى تدل على أن الحلاج كان من السعة فى الأفق والخفة فى الحركة لدرجة جعلته يأتى أفعالا كالتى نراها اليوم عند بعض الحواة . والحيلة الثانية تدل على أن الحلاج كان يستخدم الجن لتنفيذ رغباته وحوائجه . والحيلة الثالثة والأخيرة إنما تشير إلى أن الحلاج كان يبعث أعوانه فى كل بلد يمهدون له الطريق ويعظمون من شأنه بوسيلة كلها دهاء وخداع حتى يجلب الأموال الكثيرة . وسوف أترك القارىء

---

(١) الخطيب البغدادى تاريخ بغداد حـ ٨ ص ١٢٢ — ١٢٢

النبيه الحكم على هذه الحيل ، وله أن يقرر ما يشـــاء حسب موقفه من التصوف والصوفيـة .

أما من ناحيتى أنا فإنى أتساءل : هل كانت حياة الحلاج كلها سحر وحيل وشعوزة فقط ، وأنه لا يهمه إلا جمع الأموال عن طريق الأعوان والمريدين؟!! لقد فطن الحلاج وتنبه إلى كل ما أشيع عنه ، وشعر الحلاج أن العامة هى التى أساءت ـــ أولا ـــ إلى سمعته وذلك دون قصد منها . فقد فهمت العامة أحواله ومقاصده على نحو يخالف تماما ما كان يهدف إليه الحلاج من طاعة لله ومعاونة الفقراء . فكان يشكو إلى أحد أصحابه ، فيقول أبو الحسن محمد بن عمر القاضى : حملنى خالى معه إلى الحسين بن منصور الحلاج ، وهو إذ ذاك فى جامع البصرة يتعبد ويتصوف ويقرأ قبل أن يدعى تلك الجهالات ، ويدخل فى ذلك ، وكان أمره إذ ذاك مستوراً إلا أن الصوفية تدعى له المعجزات من طريق التصوف وما يسمونه مغوثات لا من طريق المذاهب . فأخذ خالى يحادثه وأنـــا صبى جالس معهما أسمع ما يجرى ، فقال لخالى : قد عملت على الخروج من البصرة ، فقال له خالى لم ؟ قال : قد صير لى أهل هذا البلد حديثاً ، فقد ضاق صدرى وأريد أبعد منهم فقال له مثل ماذا ، قال يرونى أفعل أشياء فلا يسألونى عنها ولا يكشفونها فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم ويخرجون ويقولون : الحلاج مجاب الدعوة وله مغوثات ، قد تمت على يده ألطاف . ومن أنا حتى يكون لى هذا ؟ ! بحسبك أن رجلا حمل إلى منذ أيام دراهم وقال لى أصرفها إلى الفقراء فلم يكن بحضرتى فى الحال أحد ، فجعلتها تحت بارية من بوارى الجامع إلى جنب اسطوانة عرفتهـا ، وجلست طويلا فلم يجئنى أحد ، فانصرفت إلى منزلى وبت ليلتى . فكلما كان من غد جئت إلى الاسطوانة وجعلت أصـــلى ، فاحتف بى قوم من الفقراء فقطعت

الصلاة وشلت الجارية فأعطيتهم تلك الدراهم. فشنعوا على بأن قالوا أنى إذا ضربت يدى إلى التراب صار فى يدى دراهم . وأخذ يعدد مثل هذا . فقام خالى وودعه ولم يعد إليه وقال : هذا منمس وسيكون له بعد هذا شأن ، فما مضى إلا قليل حتى خرج من البصرة وظهر أمره (١) » .

هذا هو دفاع الحلاج عن نفسه ، وتكفينا هنا شهادته على أنه كان مظلوماً وكان مبتلى بالدعاوى المغرضة والحيل الملفقة . أضيف إلى ذلك دفاعا آخر رواه أبو العباس الرزاز حيث يقول : « قال لى بعض أصحابنا قلت لأبى العباس بن عطاء ما تقول فى الحسين بن منصور ؟ فقال : ذاك مخدوم من الجن . فلما كان بعد سنة سألت عنه فقال : ذاك من حق فقلت : قد سألتك عنه قبل هذا فقلت مخدوم من الجن ، وأنت الآن تقول هذا ! فقال : نعم ، ليس كل من صحبنا يبقى معنا فيمكننا أن نشرفه على الأحوال . وسألت عنه وأنت فى بدء أمرك ، وأما الآن وقد تأكد الحال بيننا ، فالأمر فيه ما سمعت (٢) » .

أما عن الكرامات التى هى من باب المغوثات وليست حيلا ، ولا من أفعال الجن والقدرة على تسخيرها ، بل هى سمة من سماته ، وطابع عرف به فى حياته التى امتلأت حباً ووجداً وشوقا إلى الحق . من هذه الكرامات ما ذكرناه بمناسبة تسميته بالحلاج وما وقع بينه وبين الرجل صاحب الحلج .

أضيف إلى ذلك ما ورد ذكره فى كتاب « أخبـــار الحلاج » حيث يقول ابراهيم الحلوانى : « كنت مع الحلاج وثلاثة من تلاميذه ، وواسطت فالتقى من

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٩ - ١٢٠

(٢) المصدر السابق جـ ص ١٢٠ - ١٢١

واسط إلى بغداد . وكان الحلاج يتكلم لجرى فى كلامه حديث الحلاوة فقلنا . على الشيخ الحلاوة . فرفع رأسه وقال . يا من لم تصل إليه الضمائر ، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون ،وهو المتراثى عن كل هيكل وصورة ، من غير مماسة ومزاج ، وأنت المتجلى عن كل أحد ، والمتجلى بالأزل والأبد . لا توجد إلا عند اليأس ، ولاتظهر إلا حال الالتباس . إن كان لقربى عندك قيمة، ولإعراضى لديك عن الخلق مزية ، فائتنا بحلاوة يرتضيها أصحابى . ثم مال عن الطريق مقدار ميل فرأينا هناك قطعا من الحلاوة المتلونة ، فأكلنا ولم يأكل منه . فلما استوفينا وزجعنا خطر ببالى سوء ظن بحاله ، وكنت لا أقطع النظر عن ذلك المكان وحافظته أحوط ما يحافظ مثله ثم عدلت عن الطريق للطهارة وهم ذاهبون ، ورجعت إلى المكان فلم أرى شيئاً . فصليت ركعتين وقلت اللهم خلصنى من هذه التهمة الدينيّة . فهتف بى هاتف يا هذا أكلت من الحلاوة على جبل قاف وتطلب القطع ( أو الشك ) ها هنا ؟ ! أحسن همك ، فما هذا الشيخ إلا ملك الدنيا والآخرة» .(١) .

وقيل أن علة عرضت للمقتدر بالله فى جوفه ، وقف نصر القشورى الحاجب على خبرها ، فوصفه له واستأذنه فى إدخاله اليه فأذن له ، ووضع الحلاج يده على الموضع الذى كانت العلة فيه وقرأ عليه ، واتفق أن زالت العلة ، ولحق والدة المقتدر بالله مثل تلك العلة ، وفعل بها مثل ذلك فزال ما وجدته . فقام للحلاج بذلك سوق فى الدار ، وعند والدة المقتدر والخدم والحاشية (٢) .

وينقل إلينا المرحوم عبد الباقى سرور عن فريد الدين العطار قوله بأن

---

(١) أخبار الحلاج - ص ٢٢ - ٢٣ ، نشرة ماسنيون و كراوس .

(٢) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٤ .

الحلاج رسم على حائط السجن صورة مركب ثم أمر المسجونين بأن يركبوا فيها وأن يذكروا اسم الله سبحانه فلما فعلوا ، غابوا عن الحبس ونجوا جميعا واعتقد من ناحيتي أن هذه القصة مبالغ فيها ولا يمكن أن تحدث على الاطلاق . بل يؤكد أيضا أن المؤرخين قد أجمعوا أن الحلاج كان يخرج فاكهة الشتاء فى الصيف ، وفاكهة الصيف فى الشتاء . كما تحدثوا عن قدرته على شفـــاء المرضى بالرقية أحيانا ، وبقراءة القرآن أحيانا ، بل تحدثوا عن إحيائه للموتى كما حدث لببغاء ولى عهد الخليفة العباسى (١) .

وأترك للقارىء النجيب الحكم على هذه الكرامات التى رواها لنا المؤرخون ، كيفما شاء . والغرض الأساسى من عرض هذه القصص والأحداث سواء ما كان منها حيلا أو كرامات إنما هو التعرف على منزلة الحلاج بين قومه . ومقدار ما أثارته شخصيته من انقسام بين المسلمين إلى خصوم وأصدقاء مما يؤكد أهمية الحلاج فى الفكر الاسلامى عامة والتصوف خاصة .

---

(١) عبد الباقى سرور . الحلاج ص ٢٠٥ .

# ثالثا ــ الحلاج السنى الموحد

لما ارتحل والد الحلاج للعمل فى منطقة النسيج الممتدة من تستر حتى واسط على الدجلة ، وهى مدينة أسسها العرب ، فيها نسى الحلاج الطفل لغته الفارسية تماما ، وكان معظم أهل واسط من السنيين ، وعلى مذهب أحمد بن حنبل ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء ، فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه وصار من الحفاظ ، ولما سافر إلى البصرة واستمر يعيش فيها بين أسرته عيشة الزهد المتحمس ذى النزعة السنية دائما فكان يصوم رمضان كله دائماً (١) لما كان هذا كله ، فقد ترك لنا الحلاج أقوالا وعبارات تجعلنا نفسبه إلى هذه الطائفة التى تمثل التصوف السنى الحقيقى النابع من القرآن والسنة ، هؤلاء الذين بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة .

وقد حاول هؤلاء أيضاً الجمع بين الشريعة والحقيقة ، والظاهر والباطن ويبدو أن الحلاج كان فى المرحلة الأولى من حياته يتميز بهذه الصفة ، وربما تحول عن الطريق السنى لكثرة مخالطته النـــاس فى الدول المختلفة التى قام بزيارتها ثم تحول أخيراً فى المرحلة الأخيرة من حياته والتى حدثت فيها محاكمته التى انتهت بمصرعه ، تحول إلى المذهب السنى مرة أخرى خشيـــة سيف الشرع أن يأخــــذه .

وسوف نلمح كل هذه المراحل بوضوح . بل إن محاكمة الحلاج ومصرعه أيضا ليدلنا كل هذا على أنه كان من هؤلاء الذين قالوا بتفضيل الخلفاء الأربعة وبقية العشرة من الصحابة ، وذلك حين فاض الحلاج أثنــــاء محاكمته ومصرعه

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى - شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٦٣ - ٦٥

بأقوال تؤكد هذا الاتجاه عنده . ولن أتعرض لذكر هذه الأقوال فى هـذا الفصل ، بل سأتركها إلى حين التحدث عن محاكمته ومصرعه . وأضيف إلى ذلك أن الحلاج أقوالا مأثورة وعبارات مشهورة هى أقرب إلى التوحيد منهـا إلى مذهب الاتحـاد والحلول الذى اتهم به زورا وبهتانا ، بل هى إبطال للاتحاد والحلول وإبطال لما أتهم به أى وصمة الكفر والزندقة .

علينا إذن أن نتتبع أقواله ، منها هذه العبارة التى تدل على اهتمامه بالشريعة فعن إبراهيم الحلوانى قال : « خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس اليه . ومن كثرة ما سمعت الناس يقعون فيه ويقولون أنه زنديق توهمت فى نفسى فاختبرته : فقلت له يوما : ياشيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن . فقـال : باطن الباطـل أو باطن الحق ؟ فبقيت متفكرا فقـال : أما باطن الحق فظاهره الشريعة ، ومن يحقق فى ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها وباطنها المعرفة بالله . وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره ، وظاهره أشنـع من باطنـه ، فلا تشتغل به . » وربمـا كان يشير الحلاج هنا إلى هؤلاء الذين اسماهم فخر الدين الرازى فيما بعد باسم المباحية أو الإباحية القائلين برفع التكاليف أى اسقاطها وعدم التمسك بها ) .

ثم يواصل الحلاج حديثه قائلا :

يابنى أذكر لك شيئا من تحقيقى فى ظاهر الشريعة : ما تمذهبت بمذهب أحـد من الأئمة جملة ، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده وأنا الآن على ذلك والحلاج هنا يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين المذاهب الدينية الفقهية . فهو لا يريد الجمود عنـد مذهب واحد بعينه ، بل يأخذ من الاسلام ككل . وهذا

الاتجاه الفريد الذى لا نراه على الاطلاق عند أحـــد من مفكرى الاسلام — سوف يصبح نقطة تحول خطير فى حيـــاة الحلاج الروحية وبخاصة فيما يتعلق بالأديان السماوية كلها اليهودية والمسيحية والاسلام . فسوف تصبح هذه الأديان بل والديانات الأخرى تؤدى وظيفة واحدة فى نظره ولا فروق حقيقية بينها . وهذا ما جعله ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التى تنطوى عليها ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أى « الصيهور » ) ، وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولا ثم توضأت لها ، وها أنا ابن سبعين سنة وفى خمسين سنة صليت صلاة ألفى سنة ، كل صلاة قضاء لما قبلها (١) .

فالى عبارات التوحيد إذن ، التى أكثر من ذكرها الحلاج والتى حفظها لنا كتاب الطبقات ومؤرخو التصوف وبخاصة أصحاب المذهب السنى فمن ابن الحداد المصرى قال : « خرجت فى ليلة مقمرة إلى قبر أحمد بن حنبل رحمه الله ، ورأيت هناك من بعيد رجلا قائما مستقبلا القبلة . فدنوت منه من غير أن يعلم فاذا هو الحسين بن منصور وهو يبكى ويقول : يا من أسكرنى بحبه ، وحيرنى فى ميادين قربه ، أنت المفرد بالقدم ، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق ، قيامك بالعدل لا بالاعتدال ، وبعدك بالعزل لا بالاعتزال ، وحضورك بالعلم لا بالانتقال ( وهذه العبارات أشد ما تكون إلتصاقا بالتصوف السنى والتوحيد الحقيقى الذى يذهب إلى أن حضور الله ومشاهدته لا عن رؤية حسية مادية كما يقول المشبهة والمجسمة بل عن علم ويقين فقط كالذى نراه عند من سبق

---

(١) أخبار الحلاج ص ١٩ — ٢٠

الحلاج من صوفية من أمثال ( السرى السقطى وأبى القاسم الجنيد وأبى سعيد الخراز ) ، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال . فلا شيء فوقك فيظلك ، ولاشيء تحتك فيقلك ، ولا أمامك شيء فيحدك . ولا وراءك شيء فيدركك . أسألك بحرمة هذه الترب المقبولة والمراتب المسئولة ، أن لا تردنى إلى بعد ما اختطفتنى منى (وهو مقام الفناء التام ولا يصل إليه إلا من أحب الله وأحبه فأصبح وليا من أوليائه الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون ، ولا يكون هذا التقرب إلا بالنوافل التى أكثر منها الحلاج ) . ولا ترينى نفسى بعد ما حجبتها عنى ، وأكثر أعدائى فى بلادك والقائمين لقتلى من عبادك . فلما أحس بى التفت وضحك فى وجهى ورجع وقال لى : يا أبا الحسن ، هذا الذى أنا فيه أول مقام المريدين . فقلت تعجبا . ما تقول يا شيخ ! إن كان هذا أول مقام المريدين فما مقام من هو فوق ذلك ؟ ! قال . كذبت هو أول مقام المسلمين ، لا بل كذبت هو أول مقام الكافرين . ثم زعق ثلاث زعقات وسقط وسال الدم من حلقه .(وهذا مايعرف عند أصحاب الطرق الصوفية « بالصعقة » التى تحدث كثيراً فى حلقات الذكر ويخرج الزبد من أفواه الذاكرين ) وأشار إلى بكفه أن اذهب ، فذهبت وتركته . فلما أصبحت رأيته فى جامع المنصور فأخذ بيدى ومال بى إلى زاوية وقال : بالله عليك لا تعلم أحداً بما رأيت منى البارحة (١) .

وقد أشار القشيرى المعروف باتجاهه السنى ، إلى تزكيته حيث ذكر عقيدته مع عقائد أهل السنة أول الرسالة فتحا لباب حسن الظن به فأورد قول الحلاج وهو أكبر نص يكتب لصوفى فى الرسالة : « ألزم الكل الحدث

---

(١) أخبار الحلاج — ص ١٧ — ١٨

لأن القـــدم له . فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه ، والذى بالأداة اجتماعه فقواه تمسكه ، والذى يؤلفه وقت يفـــرقه وقت ، والذى يقيمه غـــيره فالضرورة تمسه، والذى الوهم يظفر به فالتصوير يرتقى إليه . ومن أواه محل أدركه أين ، ومن كان له جنس طالبه مكيف . إنه تعالى لايظله فوق ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه عند ،ولا يأخذه خلف ، ولا يحده أمام ، ولم يظهره قبل ، ولم ينفه بعد ، ولم يجمعه كل ، ولم يوجده كان ، ولم يفقده ليس . وصفه لا صفه له ، وفعله لاعلة له ، وكونه لاأمد له . تنزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج (وذلك دحض وهدم لمن أتهمه بمذهب الحلول ) ، ولا فى فعله علاج ( أى مباشرة بآلة أو نحوها كمعين وظهير ، قال تعالى : « وما لهم من ظهير » ) باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم ( وفى ذلك إبطال لمذهب الاتحاد والحلول مرة أخرى ) . إن قلت متى فقـــد سبق الوقت كونه ، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه ، وإن قلت أين فقد تقدم المكان وجوده . فالحروف أياته ، ووجوده إثباته ( أى أن الله سبحانه وتعالى ليس فى حاجة إلى دليل لاثباته ، فوجود الله دليل عليه وإثبات له ، فوجوده فوق كل الشبهات ، ولا تطمع العقول فى محاولة البرهنة عليه ، وهذه نظرة صوفية قلبية ذوقية كشفية ، وليس مذهبا عقليا منطقيا يحتاج إلى مقدمات ونتائج . فمعرفة الله معرفة مباشرة تقذف فى القلب قذفا ) ومعرفته توحيـــده ، وتوحيده تمييزه من خلقه . ما تصور فى الاوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به مامنه بدأ ، أو يعود إليه ماهو أنشأه،لا تماقله العيون ، ولا تقابله الظنون ، قربه كرامته ، وبعده إهانته . علوه من غير توقل ( أى من غير مكان ) ، ومجيئه من غير تنقل « هو الأول والآخر والظـــاهر والباطن ، القريب البعيد ( أى القريب بكرمه البعيد بإهانته ) الذى « ليس كمثله

شيء وهو السميع البصير » (١)

• فيكفينا الاستشهاد بهذا النص السابق الذى جمع كل معانى التوحيد لندفع به كل ما نسب إلى الحلاج من كفر وزندقة وإتحاد وحلول هو أبعد ما يكون عن التمسك به . وهذا مايؤكده أيضا قول أحمد بن أبى الفتح البيضـــاوى « سمعت الحلاج يملى على بعض تلامذته «إن الله تبارك وتعالى وله الحمد ، ذات واحد قائم بنفسه ، منفرد عن غيره بقدمه ، متوحـد عمن ســـواه بربوبيتـه . لا يمـازجه شيء ، ولا يخالطه غير ، ولا يحويه مكان ، ولا يدركه زمان ، ولا تقدره فكرة ، ولا تصوره خطرة ، ولا تدركه نظرة ، ولا تعتريه فترة ، ثم طاب وقته وأنشأ يقول :

جنونى لك تقديس وظنى فيك تهويس
وقد حيرنى حب وطرف فيه تقويس
وقد دل دليل الحب أن القرب تلبيس

ثم قال : ياولدى ، صن قلبك عن فكره ، ولســانك عن ذكره ، واستعملها بإدامة شكره ، فإن الفكرة فى ذاته ، والخطرة فى صفاته ، والنطق فى إثباته من الذنب العظيم والتكبر الكبير » (٢)

والعبارة التى أسوقها مباشرة هى فيصـل التفرقة فيما يقـال بأن اللاهوت يحل فى الناسوت أو الناسوت فى اللاهوت ، أى ما يسميه البعض نظرية الحلول عند الحلاج التى تنفيها هذه العبارة نفيا قاطعـا . فقد ذكر أحمد بن فاتك عن الحـلاج

---

١ ــ القشيرى : الرسالة ص ، العروسى : نتائج الافكار جـ ١ ص٤٥-٤٨

٢ ــ أخبار الحلاج : ص ٢٩ - ٣٠

قوله : « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، أو البشرية بالإلهية فقد كفر . فإن الله تعالى قد تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق ، وصفاتهم ،فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث ومن زعم أن البارىء فى مكان أو على مكان،أو متصل بمكان ، ويتصور على الضمير ، أو يتخايل فى الأوهام ، أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد أشرك (١)

وقال الحلاج السنى أيضا : « صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية ، وصفات الصمدية لسان الاشارة إلى فناء صفات البشرية . وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذى هو قوام التوحيد » (٢) ومعنى ذلك أن كل مايخطر فى الذهن أو ما يظهر الحس، من صفات الإنسان فالله على خلاف ذلك . فالله له الصفات والنعوت الكاملة اللانهائية ، والإنسان له الصفات والنعوت الناقصة الفانية . فالتوحيد هو أن لانقيم موازنة على الاطلاق بين الله والإنسان .

وتتمة للاتجاه السنى الذى يظهر بوضوح تام فى المراحل الأولى من حياة الحلاج نجد عنده محاولة الجمع بين إتباع التنزيل والزهد فى الحياة ومحبة الله الداخلتان فى التصوف كأساس له . فالحلاج هنا يدخل البيت من بابه ، فليس هناك باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة . فقد أدرك الحلاج أنه لاسبيل على الاطلاق إلى إسقاط التكاليف كما تدعى فرقة الاباحية التى انتقدها الحلاج سابقا وهكذا يأخذصاحب الشطحات الصوفية والثائر الروحى فى الاسلام

---

١ ــ المصدر السابق : ص ٤٧

٢ ــ المصدر السابق : ص ٤٩

على عاتقه مسئولية تأسيس الحياة الروحية على الكتاب والسنة تأكيداً للآية «واتوا البيوت من أبوابها» .

حينئذ يقول الحلاج : «علم الأولين والآخرين مرجعه إلى أربع كلمات : حب الجليل ، وبغض القليل ، وإتباع التنزيل ، وخوف التحويل » ولابن كثير تعليق على هذا القول ينفى فيه إتباع الحلاج لأوامر الشريعة ، بل إنه تحول إلى الضلالة والبدعة . فيذهب إلى أن الحلاج قد أخطأ فى المقامين الأخيرين ، فلم يتبع التنزيل ، ولم يبق على الاستقامة بل تحول عنها إلى الإعوجاج والبدعة والضلالة (١)

ونمضى الآن إلى موقف جدير بالنظر والاعتبار ، وهو موقف الحلاج من المعتزلة وآرائهم فى الله وصفاته وعلاقة ذلك أيضا بأفعال العباد وخلقهم لها . فمما أتفق عليه المعتزلة جميعهم نفيهم صفات البارى جل جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولابصر ، ولا بقاء ، وأنه لم يكن فى الأزل كلام ، ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل إسم ، ولا صفة . لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف، ولم يكن فى الأزل واصف . ومما أتفقوا عليه قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وأن كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات خالق خلق أفعالهم . وليس البارى خالقا لأفعالهم ولا قادر على شىء من أعمالهم ، وإنه قط لايقدر على شىء مما يفعله الحيوانات كلها ، فاثبتوا خالقين لايحصون

---

١ ــ ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ص ١٣٥

ولا يحصرون (١)

وما يهمنا من آراء المعتزلة هنا هو قدرة الإنسان على الفعل ، فالانسان عند أبي الهذيل العلاف قادر على الفعل ، ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الانسان لايدخل الله فى أفعاله ، ولا يرغمه عليها ، فالإنسان مختار لأفعاله . بل إن الإنسان أيضا فى نطاق المعرفة يعتمد على فكرة التولد التى تقرر حرية الارادة الإنسانية وهى تتمشى مع تقريرهم بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما العبد فيه فعل . وبهذا نفوا عن الله القدير العلم القديم والقدرة القديمة .

وهنا نعرض لهذا الحوار الذى وقع بين الحلاج ورجل من أصحاب أبى على الجبائى المعتزلى ، فيقول الحلاج الصوفى لهذا الرجل : لماكان الله تعالى أوجد الأجسام بلاعلة ، كذلك أوجد فيها صفاتها بلاعلة. وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله (٢)

فهل كان الحلاج هنا يتفق مع المعتزلة — على حد قول أحد المستشرقين — فى وجه من الوجوه ، ثم يختلف عنهم فى وجه آخر . أم أنه كان يحاول أن يرد عليهم بمقالهم ، وهو موقف كثير من المتكلمين عند نقضهم لمذهب من المذاهب حين يردون على الخصم ، أى أنه يرد بهم عليهم ؟ إن آدم متز يرى أن طريقة الحلاج هى من كل وجوهها طريقة المعتزلة ، فقد أخذ عنهم — على حد قوله — فكرة تنزيه الذات الإلهية عن جميع الصفات الانسانيةوجميع صفات

---

١ — الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٣٧ - ٣٨

٢ — السلمى — طبقات الصوفية ص ٣١٢ ، أخبار الحلاج ص ١١٧

الحوادث يضاف إلى ذلك قول متز فى الحلاج أيضا أنه أخذ عن المعتزلة تسمية الذات الإلهية باسم الحق ، وتلك الفكرة هى آخر مايصل إليها الإنسان بطريق التنزيه (١)

ولكننى أقول أن الحلاج كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى المعتزلة ، وخاصة فى موقفه الأخير الذى رأيناه من المعتزلة . فأهل السنة — وبخاصة الأشاعرة — لم يقبلوا فكرة التولد عند أبى الهذيل المعتزلى ، وأنكروا السبب الذى أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد وهى حرية الإرادة الإنسانية . وذلك لأن الله عند الأشاعرة هو الفاعل على الحقيقة ، خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق ، فإذا ما قذف الانسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله ، فالعلة ليست هى المؤثرة بذاتها .

من كل ما سبق يتبين لنا مذهب الحلاج فى التوحيد . وهو أن الذات الإلهية وراء الادراك ، وفوق التصور ، لاينالها البصر ، ولا يدركها الفكر ، وكل ما يصف الناس به ربهم ، فإنما يصفون به أنفسهم . وهذا الوجود الظاهر العالم متصل بالله أتصالا يجعل إدراكه بغير إدراك الله متعذرا ! فيقول الحلاج : ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به (٢)

والله سبحانه ليس فى العالم ، ولا العالم خلو منه . ليس محدودا فيه وليس خارجه . فما العالم ، إلا تجليه ، فهو فى كل مكان ، وليس فى مكان ، فى كل جهة وليس له جهة . وأصدق تعبير عند الحلاج يؤكد هذا الاتجاه الصوفي السني عنده

---

١ — آدم متز . الحضارة الاسلامية — ج ٢ ص ٤٠

٢ — السلمي . طبقات الصوفية ص ٣١١

هو قوله بأن النقطة أصل كل خط ، والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن النقطة ، ولا النقطة عن الخط ، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها . وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين . وهذا دليل على تجلي الحق من كل مايشاهد ، وترائيه عن كل ما يعاين من هذا قال الحلاج: ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه » (١)

وختاما لهذا الاتجاه الذى نراها بوضوح وبتكرار عند الحلاج ، يجدر أن نشير إلى هذه الأبيات التى تركها حين يقول :

هذا وجودى وتصريحى ومعتقدى    هـذا توحيد توحيـدى وإيمانى
هـذا عبارة أهل الانفراد به    ذوى المعانى فى سر واعلان
هذا وجود وجود الواجـدين له    بنى التجانس أصحابى وخلانى (٢)

وقد وردت هـذه الابيات فى طبقات الشعرانى لتعبر عن الاتجاه السنى عند الحلاج أصدق تعبير حيث يقول :

كان الدلـيل له منه إليـه به    حقـا وجـدناه فى علم وفرقان
هذا وجودى وتصريحى ومعتقدى    هذا توحد توحيدى وإيمانى
لا يستدل عـلى البارى بصنعته    وأنتم حدث بنى عن أزمانى (٣)

والحلاج يشير فى البيت الأخير إلى دليل المتكلمين الذى يحدثنـا عنه المؤرخون الذى يذهب إلى إثبات وجـود الخالق عن طريق المخلوقات ،

---

١ ــ أخبار الحلاج ــ ص ١٦
٢ ــ عبد الباقى سرور ــ الحلاج ص ٢٥٣
٣ ــ الشعرانى ــ الطبقات ج ١ ص ٩٣

والقديم عن طريق المحدثات ، والصانع عن طريق المصنوعات ، ويحسن بنا أن نسميه الدليل الكونى أو الكوزمولوجى . والحلاج يسمو على هذا الدليل العقلى الحسى ، وذلك لأنه يرى الله رؤية قلبية . ويستدل على الله به، فالله - عند الحلاج - ليس فى حاجة إلى دليل عقلى أو حسى . فالدليل له ومنه وإليه وبه ، فهو دليل على نفسه . وهو طريق صوفى شهودى ذوقى لا يرقى إليه إلا كل من جاهد واجتهد فى الوصول إلى المحبة الإلهية مقصد كل عارف بالله .

ويؤكد هذا كله قول الحلاج : « الحق هو المقصود إليه بالعبارات ، والمصمود إليه بالطاعات . لا يشهد بغيره ، ولا يدرك بسواه . بروائح مراعاته تقوم الصفات ، وبالجمع إليه تدرك الراحات »(١)

---

١ - السلمى - طبقات الصوفية ص ٣١٠

# رابعا : مع الحلاج فى :

## الفناء والاتحاد ، والحلول ووحدة الوجود

إن هذا الموضوع هو الذى يحدد لنا ملامح الطريق الروحى عند الحلاج، وهو الذى يعطينا فكرة واضحة عن موقف الحلاج الحقيقى من النظريات الصوفية سواء منها ما يتفق مع الدين والشرع ، أو ما يوافق الكفر والالحاد والزندقة . وفى هذا الموضوع سوف نرى هل نستطيع أن نقذف بالحلاج خارج أسوار الاسلام ونستغنى عنه ، أم أنه يجب علينا أن نحافظ عليـــه كمفكر مسلم يمثل دوراً هاما من أدوار الحياة الروحية فى الاسلام .

وهنا تظهر طائفتان ـ طائفة حاقدة ناقدة تتعامى عن حقيقة التصوف عند الحلاج . وطائفة أخرى تحاول أن تكون منصفة للحلاج وتلتمس له العذر فى شطحاته الصوفية .

نستهل إذن ، هذا الاتجاه بما ذكره ابن كثير عن سفيان بن عيينة حين قال : «من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود ، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى . ولهـــذا دخل على الحلاج الحلول والاتحاد ، فصار من أهل الانحلال والانحراف » وهذه العبارة ـ رغم ما فيها من اتجاه خاص ـ تلخص لنا موقف الفقهاء من مسألة الحلول والاتحاد . فهى فى نظرهم تدل على الانحـــلال والانحراف والكفر والزندقة وأنها ليست من المسائل التى تحض عليها التعاليم الإسلامية الحقة . ولهذا حاول بعض أعداء الحلاج أن ينسبوه إلى القول بالحلول والاتحاد وأيضا القول بأخطر من ذلك أى وحدة الوجود . واستشهدوا بكثير من أقواله وأشعاره ، يدل ظاهرهـا على هذه التهمة .

وقد أخذ الحلاج بهذه التهمة ، إلى جانب أسباب أخرى سنذكرها فى حينها، فكان مصرعه الذى يمثل جانبا هـــاما من تاريخ الحلاج . هنا حاول بعض من وقفوا مع الحلاج فى عصره وبعده ، أن يخففوا من غلواء هذ التهمة، فنسبوا كل

شطحاته إلى نوع من الوجد وحب الله والفناء فيه. وفرق كبير بين نظرية فى الفناء تؤدى إلى وحدة الشهود التى هى غرض كل صوفى عارف بالله لا يشهد فى الوجود إلا الله ، وبين نظرية فى الاتحاد والحلول تؤدى إلى القول حتما بوحدة الوجود وهى نظرية فلسفية عقلية تلغى الثنائية بين الحق والخلق ، بين الله والعالم ، وتجعل الوجود واحداً لا فرق فيه بين العالم العلوى والعالم السفلى .

خلاصة القول أن تاريخ الحلاج — ولا يزال — من الأمور التى يصعب القطع فيها برأى نهائى يرجح إحدى الكفتين على الأخرى . ولهذا وجب علينا أن نعرض للاتجاهين ، وسنرى كفة أى منهما يكون لها الرجحان .

قال البغدادى صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» فى ذكر أصناف الحلولية وبيان خروجها عن الفرق الاسلامية» ، أن الحلاجية المنسوبين إلى أبى المغيث الحسين ابن منصور المعروف بالحلاج الذى كانت عباراته من الجنس الذى تسميه الصوفية الشطح وهو الذى يحتمل معنيين : أحدهما حسن محمود ، والآخر قبيح مذموم .

وذهب البغدادى إلى أن المتكلمين قد اختلفوا فيه ، فأكثرهم على تكفيره وأنه كان على مذهب الحلولية ، وكان القاضى أبو بكر محمد بن الطيب الأشعرى ( ويقصد به الباقلانى ت ٤٠٣ هـ ) نسبه إلى معاطاة الحيل والمخاريق وذكر فى كتابه الذى أبان فيه عجز المعتزلة عن تصحيح دلائل النبوة على أصولهم ، ذكر مخاريق الحلاج ووجوه حيله . والذين نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية حكوا عليه أنه قال : « من هذب نفسه فى الطاعة وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين . ثم لا يزال يصفو ويرتقى درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية . فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذى حل فى عيسى مريم .

ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد وكان جميع فعله فعـــل الله تعالى » . وزعموا أن الحـلاج إدعى لنفسه هذه المرتبة . وذكر أنه ظفروا بكتب له إلى أتباعه عنوانهـا : « من الهوهو رب الأرباب المتصور فى كل صورة إلى عبده فلان ». فظفروا بكتب أتباعه إليه وفيها : ياذات الذات ومنتهى غاية الشهوات، نشهد إنك المتصور فى كل زمان بصورة . وفى زماننا هــــذا بصورة الحسين بن منصور . ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك ياعلام الغيوب (١) وكذلك اختلف فيه كل من الفقهاء والصوفية .

ويذكر ابن حجر العسقلانى أن رجلا كان معه مخلاة لا يفارقهـا بالليل ولا بالنهار ، ففتشوا المخلاة فوجـــدوا فيها كتابا للحلاج كان عنوانه « من الرحمن الرحيم إلى فـلان بن فـلان » فوجه الى بغداد . فأحضر وعرض عليه فقال : « هـذا خطى وأنا كتبته » فقالوا له : « كنت تدعى النبوة فصرت تـدعى الربوبية فقال : ماأدعى الربوبية ولكن هذا عين الجمع ،هل الفاعل إلا الله وأنا واليد آلة، هذه العبارة هى تلخيص الطريق الروحى وهى معتقد كل صوفى منى حـين يؤمن كل عارف بالله أن الله هو الفاعل على الحقيقة وأنه السبب الوحيد الفعال فى العالم ، وهو هنا يعبر عن مقام فنـاء الفناء مقام الجمع الذى تحدث عنه من قبل أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية .

ولكن العسقلانى يرى أن من يتعصب للحلاج لا يقول إلا بقوله الذى ذكر أنه عين الجمع . فهذا هو قول أهل الوحدة المطلقة ،ولهذا نرى ابن عربى صاحب الفصوص يعظمه ويقع فى الجنيد (١) .

---

١ ـــ أبو منصور بن طاهر البغدادى ـــ الفرق بين الفرق ص ١٥٧ - ١٥٨ ـــ ابن حجر العسقلانى ـــ لسان الميزان جـ ٢ ص ٣١٤ – ٣١٥ .

والمسألة الخطيرة التي يجب أن نناقشها هنا هي : هل كان الحلاج يدعى النبوة أو الربوبية حقاً ؟ إن القصة التي أسوقها الآن هي التي توضح لنا حقيقة الموقف فقد قيل أن الحسين بن منصور لما قدم بغداد يدعو ، استغوى كثيرا من الناس والرؤساء ، وكان طمعه في الرافضة أقوى لدخوله من طريقهم . فراسل اباسهل بن نوبخت يستغويه ، وكان أبوسهل من بينهم مثقفا فهما فطناً . فقال أبوسهل لرسوله : هذه المعجزات التي يظهرها قد تأتى فيها الحيل ، ولكن أنا رجل غزل ، ولا لذة لى أكبر من النساء وخلوتى بهن ، وأنا مبتلى بالصلع حتى أنى أطول قحفى وآخذ به إلى جبينى وأشده بالعمامة وأحتال فيه بحيل،ومبتلى بالخضاب لستر المشيب . فإن جعل لى شعراً ورد لحيتى سوداء بلا خضاب آمنت بما يدعونى إليه كائناً ما كان . إن شاء قلت أنه باب الامام ، وإن شاء الامام ، وإن شاء قلت أنه النبي ، وإن شاء قلت أنه الله ! فلما سمع الحلاج جوابه أيس منه وكف عنه (١) .

وقد أورد لنا ابن كثير أشعاراً كثيرة للحلاج يدل ظاهرها على أنه كان يؤمن بالحلول . فمن ذلك قول الحلاج: .

---

١ — الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ٨ ص ١٢٤ — ١٢٥

جبلت روحك فى روحى كما　　يجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا مسك شىء مسنى　　فإذا أنت أنا لا نفترق (١)

وقوله أيضا :

مزجت روحك فى روحى كما　　تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى　　فإذا أنت أنا فى كل حال (٢)

ومن الغريب حقا أن يسوق لنا ابن كثير أبياتا للحلاج هى نفسها موجودة عند أبى القاسم الجنيد حين كان يتحدث عن مقام الجمع والتفرقة . ولكنها للأسف - تنسب هنا إلى الحلاج لتكون بمثابة تهمة توجه إليه على أنه حلولى وهذه الأبيات هى كما ذكرها أيضا الطوسى والخطيب البغدادى .

قد تحققتك فى سرى　　فخاطبك لسانى
فاجتمعنا لمعان　　وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم　　عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد　　من الأحشاء دان (٣)

وبعد أن عرضنا لبعض هذه الأقوال والأشعار التى تشير - على حد قول المؤرخين - إلى شبهات الاتحاد والحلول ، علينا أن نقول بأن تهمة القول بالاتحاد أكثر شناعة وألصق بالكفر والزندقة من شبهة الحلول . بقى إذن تهمة ثالثة لم

---

( ١ - ٢ ) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٣٣ ، ديوان الحلاج ص ٧٧ ، ٨٢ .

( ٣ ) - ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٣٣ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٥ - ١١٦ ، السراج الطوسى : اللمع ص ٢٨٣

يسلم الحلاج من الانتساب إليها ، تشبه تهمة الاتحاد ، ألا وهي القول بوحدة الوجود . فهل هناك من الأقوال التي تدل على اعتناقه هذه النظرية كما نجدها عند إبن عربي ؟

قال الحلاج في الطواسين : « تجلى الحق لنفسه في الأزل ، قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق . وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف . وشاهد سبوحات ذاته في ذاته . وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها ، وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد . وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية( وربما كان سبب هذا القول عندالحلاج هو الحديث القدسي الذي يقول فيه الرب تعالى « كنت كنزا خفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفوني » ) ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر . ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه . وكان حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه ، هوهو .

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب (١)

وإننا لنرى في هذا النص الهام نظرية في الخلافة The Vicegerent

١ — أحمد أمين : ظهر اسلام ج ٢ ص ٧٨

وأيضا نظرية فى المحبة وهو المبدأ الإلهى السارى فى الوجود ،وقد أشار القرآن إلى منزلة آدم بين المخلوقات جميعا ، وكيف جعله الله خليفة له على الأرض ، وكيف أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كل هذا إنما يشير إلى سر عظمة الانسان التى تحدث عنها الحلاج بأسلوب روحانى شفاف . إذن هذه النظرية لا يمكن أن تنسب إلى وحدة الوجود كما هى موجودة عند ابن عربى،وقد أخطأ المرحوم الاستاذ أحمد أمين حين ظن ذلك ودليلى على ذلك أن أبا حامد الغزالى المعروف بحجة الاسلام قد أفاض القول فى شرح حقيقة الانسان بناء على حديث نبوى شريف مشهور وهو أن الله خلق آدم على صورته ، فهذا الحديث يؤدى إلى ضرورة معرفة النفس وقواها وبيان العوالم وأنها على مضاهاتها ، ومعناه أن الله خلق الانسان خلقة على شبه العالم .

ويؤكد الغزالى أن الرحمة الإلهية قد جعلت عالم الشهادة وهو العالم الحسى على موازنة عالم الملكوت وهو عالم الغيب . فما من شىء فى هذا العالم إلا وهو مثال لشىء من ذلك العالم . وربما كان الشىء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت . وربما كان الشىء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة وهذا لا يمكن أن يقال أنه يؤدى إلى نظرية وحدة الوجود على الاطلاق ، فالغزالى يؤكد أن الغرض من المشابهة بين العالمين هو إدراك أن عالم الشهادة هو مثال العالم العلوى أى عالم الملكوت وذلك لأن المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعا من المحاكاة على قرب أو على بعد ، ومن اطلع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر (١) وقد سئل أبو عبد الله بن خفيف عن معنى الآيات التى

---

١ ـــ الغزالى : مشكاة الأنوار ص ١٢٨ — ١٢٩

وردت فى النص السابق فقال : « على قائلها لعنة الله . فقالوا : هذا الحسين بن منصور . فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر . إلا أنه لم يصح أنه له ، وربما يكون مقولا عليه » (١).

ولقد ذهب « الفرد فون كريمر » إلى القول بأن التصوف الاسلامى قد تحول فى نهاية القرن الثالث الهجرى ( أى عصر أبى يزيد البسطامى والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التى تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته فى العصور التالية . ولكن من المبالغة التى لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه هذا المستشرق . وذلك لأن الأقوال المأثورة عن أبى يزيد البسطامى والحلاج ، بل وعن ابن الفارض المعاصر لابن عربى ،ليست دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا رجالا فنوا فى حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ماسوى الله ، فلم يشاهدوا فى الوجود غيره . وهذه هى وحدة شهود ، لا وحدة وجود . وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية فى الإلهيات ، أى فرق بين الحلاج الذى صاح فى حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق » وبين ابن عربى الذى يقول فى صراحة لامواربة فيها ولا لبس، ومعبرا لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه ، بل عن وحدة الحق والخلق .

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

بل على افتراض أن « أنا الحق » التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت — كما يقول نيكلسون — تعبيراً عن نظرية كاملة فى

(١) ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٩

لثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية فى الحلول ، لا فى الاتحاد ولا فى وحدة الوجـــود على حد قول أستاذى الجليل المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى (١)

ولقـــد تعرض نيكلسون — المستشرق الإنجليزى — لقول الحلاج « أنا الحق » وحاول تفسيره بما يتفق مع آرائه وآراء المستشرقين الآخرين التى عرضنا لها وفهمنا منها بعض أغراضهم حيث يقول : أما كلمة « الحق » فيستعملها الصوفية عادة للدلالة على الخالق فى مقابلة كلمة « الخلق » التى يراد بها المخلوقات أو العالم فقوله « أنا الحق » معناه أنا الحق الخالق. أى « Je suis la vérité créatrice » كما يؤولها ماسنيون ويصف الحلاج — كما يقول ماسنيون — الألوهية بالتجريد والتنزيه ، ولكن لم يخطر بباله مطلقا أن معرفة الله المـــنزه شىء فى غير مقدور الإنسان . وذلك لأنه يرى أن الرجل المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد ، حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه ، لأن الله خلق الإنسان على صورته . وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية ، وهى قولهم إن الله خلق آدم على صورته ، أساسا لنظريةفى خلق العالم ، ولنظرية مكملة لها فى تأليه الإنسان (٢) . وقـــد أوردناذلك سابقا فى معرض المقارنة بين الحلاج والغزالى والتى أعتـــبر البعض أن الحلاج قد نادى بنظرية وحدة الوجود .

ولما كان الحلاج قد أثار اهتمام المسلمين جميعا فى شتى الأماكن والعصور ،

---

١ - ابن عربى : فصوص الحكم جـ ١ ص ٢٥ ، تعليق د . عفيفى .

٢ - نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٣٢ - ١٣٣ .

فقد حاول جمهور الصوفية المتأخرين تمجيده والإشادة بذكره، لأنه كان فى نظرهم الشهيد الذى لقى حتفه من أجل إباحته بسر ربه، ولم يستخدم التقية مبدأ لحياته على حد قول صاحبه أبى بكر الشبلى . وهم ينكرون أيضاً أنه قال بالحلول، ويؤولون قوله « أنا الحق » وغيره تأويلا يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية . أى أنهم يصبغون نظريته بصبغة أهل السنة من هؤلاء الصوفية ومن أشهرهم ، الغزالى . فيكفينا هنا أن يدافع الغزالى ـ وهو أشهر مفكرى الاسلام والذى أجمع المسلمون على أنه حجة الإسلام ـ عن الحلاج ويعتذر عن بعض إطلاقاته . فيقول ابن خلكان :

« رأيت فى كتاب « مشكاة الأنوار » لأبى حامد الغزالى فصلا طويلا فى حاله ( أى الحلاج ) وقد اعتذر عن الألفاظ التى كانت تصدر عنه مثل قوله « أنا الحق » وقوله « ما فى الجبة إلا الله » ـ وهذه الإطلاقات التى ينبو السمع عنها وعن ذكرها وحملها كلها على محامل حسنة ، وأولها وقال : هذا من فرط المحبة وشدة الوجد . » (١)

قال الغزالى فى كتابه « مشكاة الأنوار » لنستوضح رأيه ، ولنقف على دفاعه عن الحلاج وقوفاً كاملا ، ونعتمد عليه ضد أعداء الحلاج ، لنستخدم هذا الدفاع سلاحاً لناصر به الحلاج شهيد التصوف والثائر الروحى فى الاسلام . فيقول حجة الاسلام أبو حامد الغزالى : « العارفون ـ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ـ اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق . لكن منهم من كان لهذه الحال عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا . وانتفت عنهم الكثرة

---

١ ـ ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٠٥

بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غـير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا . فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحق » (أى الحلاج) وقال الآخر « سبحانى ما أعظم شأنى ! » (أى أبو يزيد البسطامى) وقال آخر « ما فى الجبة إلا الله » (أى الحلاج) . وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل (أن حال الصحو الذى فضله أبو القاسم الجنيد على حال السكر) الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحـاد مثل

---

قول العاشق فى حال فرط عشقه « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » (وهذا بالطبع على لسان الحلاج نظما وهو كما يلى :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا    نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته    وإذا أبصرته أبصرتنا

يضاف إلى ذلك قوله :

أرسلت تسأل عنى كيف كنت وما    لاقيت بعدك من هم ومن حزن
لا كنت إن كنت أدرى كيف كنت    ولا كنت إن كنت أدرى كيف لم أكن

وقوله :

ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له    إياك إياك أن تبتل بالماء

ويستمر الغزالى فى الدفاع عن الصوفية وشطحاتهم فيقول : « ولا بـد أن يفـاجىء الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها

هى صورة المرآة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج وإذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغفر وقال :

رق الزجاج وراقت الخمر  فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح  وكأنما قدح ولا خمر

وفرق بين أن يقول : الخمر قدح ، وبين أن يقول : كأنه قدح ، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة « فناء » ، بل « فناء الفناء » ( وهو ما يسميه الجنيد مقام الجمع ويسميه الحلاج عين الجمع الذى يؤدى إلى نظرية وحـــدة الشهود ) لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه . فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه فكان قـــد شعر بنفسه وتسمى هذه الحالة بالا ضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً . ووراء هـــذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيهـــا (١)

ومن الجدير ذكره أن الغزالى قد أشار لما أوردته من قبل على لسان نيكلسون من أن الحلاج قد تأثر بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية المسيحية وهى قولهم أن الله خلق آدم على صورته ، فجعله أساساً لنظريته فى خلق العالم، فيقول الغزالى : « وعلكة الفردانية تمام سبع طبقات ، ثم بعده يستوى على عرش الوحدانية ، ومنه يدبر الأمر لطبقات سمواته . فربما نظر الناظر إليه فأطلق القول بأن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، إلى أن يمعن النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول

---

١ — الغزالى : مشكاة الأنوار ص ٥٧ — ٥٨

« أنا الحق » و « سبحانى » بل كقوله لموسى عليه السلام « مرضت فلم تعدنى »
و « كنت سمعه وبصره ولسانه (١)

ولقد استشهد السراج الطوسى فى بيان بعض ألفاظ الصوفية مثل « فلان صاحب إشارة » معناه أن يكون كلامه مشتملا على اللطائف والاشارات وعلم المعارف ، استشهد بما قاله الحلاج نظما دون أن يذكر اسمه — كما فعل الغزالى — لما لحقه من تهم وشناعات . فيقول السراج الطوسى وقال بعضهم :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　فإذا أبصرتنى أبصرتنا
نحن روحان معـــا فى جسد　　ألبس الله علينا البدنا

وقال غيره ( وهو الحلاج أيضا ) :

يامنية المتمنى　　أفنيتنى بك عـــنى
أدنيتنى منك حتى　　ظننت أنك أنى

وهذ مخاطبة مخلوق لمخلوق فى هواه ، فكيف لمن ادعى محبـة من هو أقرب إليه من حبل الوريد ؟ ! (٢)

ويلاحظ على هذه الأبيات أن السراج الطوسى قد أوردها على نحو يوحى بأن الحلاج يخاطب انسانا آخر يحبه ، وليس على أنه خطاب موجه إلى الرب سبحانه وتعالى .

---

١ — المصدر السابق : ص - ٦١

٢ - السراج الطوسى : اللمع ص ٤٣٨

وقد ورد هذان البيتان الأخيران عند « عبد الرحمن بن محمد الانصاري المعروف بابن الدباغ باختلاف في الألفاظ حيث يقول :

أفنيتني بـــك عـــني ياغايـــة المتمني
أدنيتني منـــك حـــتى ظننت أنـــك أني

وهي تدل على أن المحبة قويت حتى أصبح لا يفهم المحب أن بينه وبـــين محبوبه فرقا أصلا (١)

فمثل هذه الشطحات هي من النوع الذي ينتظمة موضوع المحبة وما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه ، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء ، وهذه المحبة هي التي يأثر بها الحلاج الذي اعدمه أهل السنة ببغداد سنة ٣٠٩ هـ لأنه أدعى - في رأي الفقهاء - اتحاده الكامل بذات الله .

بقي إذن ، دفاع الحلاج عن نفسه ، وهو دفـاع هام لأنه صاحب هـــذه الشطحات وهو الذي يستطيع أن يدلنا على كنه وحقيقة أقواله هذه ، ومن أي نوع كانت هذه الشطحات . يقول القشيري على لسان الحلاج بصدد معرفة الله : « إذا بلغ العبد الى مقـام المعرفة أو حي الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق »(٢) وقال الحلاج لا براهيم الخواص : «ماذا صنعت في هذه الأسفار وقطع هذه المفاوز ؟ قال: بقيت في التوكل أصحح نفسي عليه . فقال الحسين : أفنيت عمـــرك في عمـــران باطنك ، فأين الفناء في التوحيد ؟ ! » (٣)

---

١ - ابن الدباغ ، مشارق أنوار القلوب ٨
٢ - القشيري : الرسالة ١٤٢
٣ - القشيري : ص ١١٧

وهنا يتطور التصوف عند الحلاج تطوراً كاملا . فلم يصبح الطريق الروحي محصوراً في مقام التوكل الذي يعتمد على السياحة والأسفار ، بل تخطاه إلى مقام هام جداً هو خلاصة ما انتهى اليه هذا المجهود المركز الذي بذلته أرواح الصوفيين ، لكي يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الالهي الشاملة لكل شيء ، ألا وهو « الفناء في التوحيد » أساسه المحبة المسكرة التي أفاض الغزالي في شرحها يؤكد هذا مرة أخرى هذا التعبير الصادق الأمين الذي تركه لنا الثائر الروحي في الاسلام وشهيد التصوف الاسلامي حين قال : « من أسكرته أنوار التوحيد ، حجبته عن عبارة التجريد . بل من أسكرته أنوار التجريد ، نطق عن حقائق التوحيد ، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم » (١) وهنا لم يستطع الحلاج أن يكتم سره ، فباح بما في قلبه وشطح بلسانه ، فأباح دمه للفقهاء فصلبوه وقتلوه ثم أحرقوه .

ولكن الحلاج صاحب مقام الفناء عندما يفيق من سكره ، ويعود إلى عقله يقول لنا : « لا يستطيع أحد أن يقول أنا على الحقيقة إلا الله وحده » ولعل أصدق تعبير نختتم به هذا الفصل من حياة الحلاج قوله :

أنا سر الحق ماالحق أنا        بل أنا حق ففرق بيننا

ثم قوله :

وظنوا بي حلولا واتحاداً        وقلبي من سوى التوحيد خالٍ

فحتى هذه اللحظة التي تؤرخ فيها الحلاج لا يستطيع أن يتهمنا أحد أننا ندافع عن الحلاج ، بل هو الذي يدافع عن نفسه وينفي التهم الباطلة التي وجهت إليه فقتلته أخذاً بالظاهر .

---

١ ــ أخبار الحلاج : ص ١١٧٧

# خامسا ـــ الحلاج والحقيقة المحمدية

إن المذهب الصوفى أنشأ اعتقاداً كانت له قوة جاذبة كبيرة جداً من الناحية الدينية لأنه كان يشبع حاجة التقديس موجودة قبل عهد الاسلام فقد رفع هذا الاعتقاد محمداً إلى درجة فوق درجة الانسان ، حتى أوشك أن يرفعه إلى درجة الألوهية على حد قول آدم متز . أما المسلمون الأولون فقد كانوا معتدلين مقتصدين فيحكى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه دخل على حبيبه وهاديه النبى صلى الله عليه وسلم ،وهو مسجى فقبله ثم بكى وقال : بأبى أنت وأمى يانبى الله ، لايجمع الله عليك موتتين . أما الموتة التى كتبت عليك فقد متها » .

أما الحلاج فإنه ـ وإن كان يعظم قدر عيسى عليه السلام ـ يبدأ فى الفصل الأول من كتاب الطواسين بمايشبه أنشودة حماسية عن النبى محمد فيقول : « طس سراج من نور الغيب بداوعاد ، وجاوز السراج وساد.قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار . سماه الحق أميا لجمع همته ، وحرميا لعظم نعمته، ومكيا لتمكينه عند قربه ، شرح صدره، ورفع قدره وأوجب أمره ،فاظهر بدره ، طلع بدره من غمامة اليمامة ، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة ، وأضاء سراجه من معدن الكرامة . ما أخبر إلا عن بصيرته ، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته . حضر فأحضر وأبصر فأخبر ، وأنذر فحذر . ماأبصره أحد على التحقيق سوى الصديق ، لأنه دافقه ، ثم رافقه . ماعرفه عارف إلا جهل وصفه ، «والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق ، وهم يعلمون » .

أنوار النبوه من نوره برزت ،وأنوارهم من نوره ظهرت همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم وهو سيد البرية الذى اسمه أحمد ، ونعته أوحد. كان مشهوراً قبل الحوادث، والكواين والأكوان

ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل وبعد البعد هو الذى جــلا الصدأ عن الصدر المغلول . وهو الذى أتى بكلام قديم لا محدث ولا مقول ولا مفعول، فوقه غمامة برقت ، وتحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت . العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره ، هو الأول فى الوصلة ، هو الآخر فى النبوة، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة . خرج عن ميم محمد وما دخل فى حايه أحد (١)

ان هذا النص الهام والخطير الذى أوردته هنا ، إنما يدل على أن الحلاج : هو أول من تجاوز فى تاريخ التصوف فى حبه لذات الله سبحانه إلى أول مخلوقاته وهو نور محمد ، وذلك على العكس من رابعة العدوية فى مدرسة البصرة وأبى سعيد الخراز فى مدرسة بغداد . فلقد شغل حب كل منهما لله تعالى قلبه حب رسوله أما النظرية الحلاجية فانها تنادى بأن لرسول الله عليه السلام صورتين مختلفتين . صورته نوراً قديما كان قبل أن تكون الأكوان منه يستمد كل علم وعرفان- بل تجعل النظرية الحلاجية النور المحمدى مصدر الخلق جميعا ، فمنه صدرت الموجودات . ومن نوره ظهرت أنوار النبوات . وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأولى . وقد كانت الصورة الكاملة فى سيدنا محمد خاتم النبيين ، وأول خلق الله أجمعين . ولولاه أيضا ما كان شمس ولا قمر ، ولا نجوم ولا أنهار . ثم صورته نبيا مرسلا ، وكائنا محدثا تعين وجوده فى زمان ومكان محدودين . فلو لم يبعث محمد صلوات الله عليه كما يقول الحلاج ، لم تكتمل الحجة على جميع الخلق ، وكان يرجو الكفار النجاة من النار .

---

١ ــ أدم متز الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٢٧ — ٢٨

ولقد تطورت هذه النظرية على أيدى بعض الصوفية حاملة أسماء مختلفة كالتى نراها عند أبى بكر الكتانى الذى لقب نفسه بالغوث ، والذى لم يتحدث عنـــه أحد من مؤرخى التصوف المحـدثين على الرغم من أهميته ، وأرجو أن أقدمه هنا على صفحات هذا الكتاب .

ولا شك فى أن المخطط الروحانى الذى وضعه لنا الحلاج فى هذا النص إنما يؤدى إلى نظرية عامة تنادى بوحدة الأديان . وقد قلنا من قبل أن هذا الاتجاه قد نشأ عنده بعد أن تحقق فى ظاهر الشريعة ولم يتمذهب بمذهب أحد من الأئمة جملة ، وإنما أخذ من كل مـــذهب أصعبه وأشده . فالحلاج يرى أن الأديان جميعها وجهات نظر إلى حقيقة واحدة ، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين ، والجميع ينشدون شيئا واحدا . وهم فى ذلك محقون ، لأن الاختلاف لابد أن يكون اختلافا فى الأسماء والألقاب ، والمقصود فى الجميع لا يختلف .

والحلاج ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الالهية التى تنطوى عليها ، ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أى « الصيهور » .

وقد انبثقت من هذه النظرية ، نظرية حلاجية أخرى فى الجبر ، لأنه نتيجة طبيعية لهذه الوحدة . على أساس هذه النظرية لم يفرق الحلاج بين عصيان فرعون وكفره ، وبين إيمان موسى الرسول الموحد فعن عثمان بن معاوية أنه قال: بات الحلاج فى جامع دينور ومعه جماعة ، فسأله واحد منهم وقال : ياشيخ ما تقول فيما قال فرعون ؟ قال : كلمة حق . فقال : ما تقول فيما قال موسى ؟ قال

كلة حق ، لأنهما كلمتان جرتا فى الأبد كما جرتا فى الأزل »(١)

بل نجد له تعبيرا آخر يصرح فيه تصريحا تاما يؤكد هذا الاتجاه الأخير المتصل بنظريته فى الجبر المنبثقة من نظريته فى الحقيقة المحمدية ، حيث يقول : « الكفر والايمان يفترقان من حيث الاسم ، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » . (٢)

ويكفينا هنا أن نستشهد بهذه القصة التالية فهى توضح لنا ـ دون مواربة ـ رأى الحلاج فى الأديان المختلفة . فقد روى عن عبد الله بن طاهر الأزدى أنه قال : كنت أخاصم يهوديا فى سوق بغداد وجرى على لفظى أن قلت له : يا كلب . فمر بى الحسين بن منصور ونظر إلى شزراً وقال : لا تنبح كلبك ، وذهب سريعا .فلما فرغت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عنى بوجهه فاعتذرت اليه فرضى ثم قال : يابنى الأديان كلها لله عزوجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم . فمن لام أحداً ببطلان ماهو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية و « القدرية مجوس هذه الأمة » ( ومرة أخرى يهاجم الحلاج المعتزلة ) . واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الأديان هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف . ثم قال .

تفكرت فى الأديان جداً محققا ... فألفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء دينا فإنه ... يصد عن الوصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبر عنده ... جميع المعالى والمعانى فيفهما (٣)

---

١ ـ أخبار الحلاج : ص ٤٨

٢ ـ المصدر السابق : ص ٥٣

٣ ـ أخبار الحلاج : ص ٦٩ ــ ٧٠

ولما كان الحلاج يؤمن بمذهب الجبر الذى يناقض مذهب القدرية ويخالفه فإن ذلك يقتضى منه أن يفرق بين الارادة والأمر . ولهذا نرى الحلاج ـ الثائر الروحى ـ لا يقسو على إبليس ، بل يشفق عليه فى رفضه السجود لآدم . وبهذه المناسبة حاول الحلاج أن يقارن بين منزلة إبليس إمام الملائكة ومنزلة محمد إمام الناس ، من الله . هذه المقارنة أدت إلى نظرية هامة جداً تدعو دعوة خطيرة يصبح فيها الاسلام اجتماعا كاملا للانسانية قد غفرت لهم خطاياهم . فإلى هذه النظرية التى أشرت اليها فى الجزء الثالث . هذه النظرية عرضها لنا ماسنيون على النحو الذى تتبين فيه رغبة الحلاج الاساسية فى توحيد طرق العبادة عند بنى الانسان فى روحها وحقيقتها ، لتصطدم بالعقبة الكبرى ـ ويعنى بها ماسنيون ، خبث الناس المنافق . وهو فى هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكى وعنوانها الكامل هو « طاسين الأزل والإلتباس فى صحة الدعاوى بعكس المعانى » .

يقول الحلاج : إن ثمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد المحجوبة عن العقل لا تبلغها ، وهما إبليس إمام الملائكة فى السماء ، ومحمد إمام الناس على الأرض . كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة . بيد أنهما ـ وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة ـ قد توقفا فى منتصف الطريق : فإن حرصهما الملح وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، واعلانهما الشهادة لم يكف لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة . وفى « العهد » لم يفهم ابليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم . وفى المعراج توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهى ، دون أن يجرؤ على أن

يضير نار موسى الكبرى ، والحلاج وقد تمثـل محمـدا بفكره يحثه على التقدم والدخول فى نار الارادة حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن يفنى نفسه فى موضوعه ( وهو الله ) ومحمد ـ قد أعاد الحج وأقام شعائره ، لكن بقى إتمام الاسلام وذلك برد القبلة إلى القدس ، وإدخال الحج فى العمرة . وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحـدة الإلهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آت فيه تتجاوز صلوات كل الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكى متجاسرة على الدخول فى نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيرا بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للانسانية وقد غفرت لها خطاياها .

وإبليس بتوقفه الذى ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذاك قد أخر ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها . ومع هذا ، فإن أولهما بلعنته التى لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق . والثانى بتأخيره المؤقت ، إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذى وقف عنده ويتقدموه . فكلاهما إذن بمثابة صورة وحد من طبيعة صافية ، يقوم عند الرصيد الذى تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التى تدخلها فى الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقعة وخارقة على الطبيعة.

وليس معنى هذا أن الحلاج يساوى هنا بين المصير النهائى لإبليس وبـين المصير النهائى للنبى ، فان طرد المنذر بالطبيعة الملائكية ( وهى بطبعها منفصلة عن الاتحاد الصوفى ) يجب أن يكون فى بيلونة مع الاصطفاء النهائى المنذر بالطبيعة الانسانية ( وهى مهيأة لهذا الاتحاد ) . إن الشيطان قد أبى ـ فى بدء العالم ـ أن

يحسد بالأمر الالهى الذى دعاه إلى السجود لصورة صورته السابقة ( آدم ) وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التى لا مشاركة فيها ، حبها كما هى حبا يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هى فى ذاتها ، عنيدا فى الشهادة بهذه الألوهية وفقا لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديدة ، الفيض البسيط المتواضع الالهى ، وهذا التجلى للواحد ، التجلى الذى يمثل صورة للواحد سابقة .

قال الحلاج :

جحودى فيك تقديس ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ وعقلى فيك تهويس

وما آدم إلاك ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ومن فى البيت إبليس

إن فى الفصل بين الله وبين الخلق الذى شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض فى الله . والشيطان الذى بشر الملائكة بالشريعة ، سيبشر الناس بالخطيئة وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية قد ولد فى الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود مما جعله يحدث ثنائية فى الموجود ، ويبغض الطبيعة الانسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذى يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان فى علم الله السابق غير المكترث لشىء أبداً حتى أنه ليقول أن هذا العلم الالهى يحبه فى لعنته وهذه المفارقة التى قدمت للاسلام على هذه الصورة : صورة شيطان هو مؤمن موحد يجلب لنفسه العذاب فى حب الألوهية الثابتة التى لا مشاركة فيها — أو ليس هذا بعينه هو المثل الذى احتذاه الحلاج الذى أراد أن يموت ضحية ملعونا مطرودا من حظيرة الاسلام ؟ كلا ، فان الحلاج — وقد بقى مخلصا للشريعة والأخلاق — سيموت ملعونا فى قبول لمشيئة الله . بينما خدع الشيطان نفسه فأصر على الوقوف موقف العاشق المهجور المحتقر ، وكان سبب خداعه امتناعه

عن الامتثال الواضح النهائى لأمر الله » (١)

فإلى مصرع الحلاج إذن ، لنستكمل ملامح هذه الصورة التى رسمناها لأكبر شخصية صوفية فى الآسلام ، بعد نضال مضنى مرير ، ولنختتم به هذه الشخصية التى لعبت دورا هاما فى تاريخ التصوف الاسلامى خاصة ، والتصوف العالمى على وجه العموم . فقصة مصرع الحلاج وما سبقها من محاكمة دارت أحداثها فى مدينة بغداد ، يصح أى تصبح مسرحية تراجيدية بطلها أستشهد فى سبيل حبه لله وإنها لتعيد إلى أذهاننا قصة انتحار سقراط ، راضيا كالحلاج ، فى سبيل الوصول إلى الحقيقة .

---

١ - د . بدوى : شخصيات قلقة ص ٧٢ — ٧٤

# سادسا ـــ مصرع الحلاج

ان مصرع الحلاج ليس من الأحداث العادية التى تمر عليها سريعا ، بل انه يعتبر نقطة تحول خطير فى تاريخ التصوف الاسلامى عامة ، وفى تصوف الحلاج خاصة . هذه الحادثة ستظهر لنا حقيقة الموقف ، موقف خصومه منه ، وموقف غـيرهم ممن أشفقوا عليه واعتبروه شهيد الحق . وسوف تظهر لنا أيضا معالم الطريق الروحى عند هـذا الثائر . نقـول إذن ، إن قصة مصرعه تتمة لمنهجه فى التصوف ، بل إنها جزء لا ينفصل عن بقية الأجزاء الأخرى التى عرضنا لها .

لقد تنبأ كثير من الصوفية بوقوع هـذه الحادثة . بل إن الحلاج نفسه كان ينتظر هـذا اليوم ويشير إليه كثيراً فى أقواله . وهـذا التنبؤ من جانب بعض الصوفية كان نتيجة حتمية لأحـداث جرت بـين الحلاج وبينهم . بل كانت - كما يقول بعض المؤرخين نتيجة لدعاء خصومه من الصوفية عليه . من هؤلاء الجنيد وعمرو بن عثمان المكى حين وقف كل منهما موقفا عدائيا من الحلاج .

أما خصومة الجنيد للحلاج فكان سببها هذا الحادث الذى رواه لنا أبو محمد الجسرى حيث يقول : « كنت عند الجنيد، إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر عليه قميصان وجلس سويعة ثم قال للجنيد : ما الذى يصـد الخلق عن رسوم الطبيعة ؟ فقال الجنيد : أرى فى كلامك فضولا أى خشبة تفسدها (وهذا تنبؤ من الجنيد بصلب الحلاج ) فخرج الشاب حزينا وخرجت على أثره وقات رجل غريب قد أو حشه الشيخ، فدخل المقابر وقعد فى زاوية ووضع رأسه على ركبته . فأتيت الشاب وجلست بين يديه ألاطفه وأداريه ، ثم قلت : الفتى من أين ؟ قال من بيضاء فارس ، إلا أنى ربيت بالبصرة . فاعتذرت منه للجنيد فقال : ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تعطى ولا تتعاطى » (١)

(١) عبد الباقى سرور : الحلاج ص ١٠٤

ولكن هل ينسى الحلاج هـذه الاساءة من شيخه ؟ إنه يريد أن يستمر فى طريقه الروحى وأن يثبت للجنيد أنه سوف يبلغ فى التصوف مبلغا لن يتطاول إليه صوفى آخر . حينئذ مضى الحلاج فى تحديه للجنيد وتعقبه فى مساجد بغداد ، يطالبه بأن يخرج من سلبيته إلى إيجابية الدعوة الصوفية . هذه الايجابية هى التى قتلته مصلوبا ـ فدخل مرة مسجد بغداد ، وأبو القاسم الجنيد يتكلم على المنبر ، فهتف به الحلاج على مسمع من الدنيا : يا أبا القاسم إن الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يجده فى العلم فإن كنت فى العلم فالزم مكانك ، وإلا فانزل فنزل الجنيد ولم يتكلم على الناس شهرا .

ويكثر تحـدى الحلاج للجنيد وبخاصة أنه سيد الطائفة وفى يده السيادة والزعامة ، فيوجه إليه يوما سؤالا متعمداً هادفا عن قيمة الالهام الباطنى بوصفه قاعـدة من قواعد التقوى والعبادة ؟ ويرفض الجنيد الإجابة ، ويكرر الحلاج السؤال فيسميه الجنـيد : « برجل المطامـع » ويضحك الحلاج ساخرا (٢)

ولكن الجنيد لايصبر على ذلك كله ، فلم يسعه حينئذ إلا أن يهاجم الحلاج جهرة فى غضب وفى تطرف ، ويرميه بالسحر والشعوذة . فعن أحمد بن يونس قال : كنا فى ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان فى الحلاج ونسبه إلى السحر والشعبذة والنيرنج ، وكان مجلسا خاصا غاصا بالمشايخ ، فلم يتكلم أحد احتراما للجنيد . فقال ابن خفيف . ياشيخ لا تطول ، ليس إجابة الدعاء والاخبار عن الأسرار من النيرنجات والشعبذة والسحر فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف . فلمـا خرجنا أخبرت الحلاج بذلك فضحك وقال : أما محمـد بن خفيف فقد تعصب لله وسيؤجر على ذلك . وأما أبو القاسم الجنيد فقد قال : إنه كذب ، ولكن

---

(١) عبد الباقى سرور : الحلاج ص ١٠٤

قل له : « سيعلم الذى ظلموا أى منقلب ينقلبون » (١) وتمضى الخصومة بين الجنيد والحلاج إلى درجة تنبأفيها الجنيد بنبوءته الصادقة « ستقتل » ويرد عليه الحلاج بنبوءة لا تقل فى صدقها عن صـــدق نبوءة الجنيد فيقول له : «نعم وستمضى على قتلى »

أما عمرو بن عثمان المكى (ت ٢٩١ هـ) فكان علة انكاره وكراهيته أن الحلاج دخل مكة ولقى عمرا ، فلما دخل عليه قال له : الفتى من أين ؟ فقال الحلاج : لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شىء مكانه (أى الفراسة عند الحلاج) ، فان الله تعالى يرى كل شىء . فخجل عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة ثم أشاع عنه أنه قال : « يمكننى أن أتكلم بمثل هذا القرآن » (٢)

ويعطينا السراج الطوسى سببا آخر لخصومة المكى للحلاج قائلا : « كان عمرو بن عثمان المكى عنده حروف فيه شىء من العلوم الخاصة . فوقع فى يد بعض تلامذته فأخذ الكتاب وهرب . فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال : سوف يقطع يديه ورجليه وتضرب رقبته . يقال : أن الغلام الذى سرق منه ذلك الكتاب ، كان « الحسين بن منصور الحلاج » وقـــد هلك فى ذلك وفعل به ما قال عمرو بن عثمان » (٣)

وقد حكى ابن حجر العسقلانى عن عمرو المكى أنه كان يلعن الحلاج ويقول لو قدرت عليه أقتله بيـــدى . قيل : أيش الذى وجد الشيخ عليه ؟ قال :

---

١ ـ أخبار الحلاج : ص ٩٢

٢ ـ المصدر السابق : ص ٣٨

٣ ـ السراج الطوسي : اللمع ص ٤٩٩

قرأت آية من كتاب الله فقال : يمكنني أن أؤلف مثله أو أتكلم به ، حكاه القشيرى فى الرسالة (١)

وحكاية القشيرى هى أن عمرو بن عثمان المكى رأى الحسين بن منصور يكتب شيئا فقال : ماهذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن . فدعا عليه وهجره : قال الشيوخ أن ماحل به بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشيخ عليه (٢)

أما عن الحلاج فقد تمنى هو نفسه ، قرب هذا اليوم الذى يقتل فيه لتخلص نفسه ويقترب من ربه الذى عشقه وأحبه ففنى فيه . وكان يستطيع الحلاج أن يرجع عن أقواله التى أخذ بها لكى ينجو ، ولكنه رفض - كما رفض سقراط - الهرب من السجن دفاعا عن الحقيقة . فالحلاج كان صاحب دعوة ، ولا بد أن يخلص لها وأن يكون نموذجا فريداً يحتذيه تلامذته ومريدوه ، حينئذ اختار الحلاج الشهادة راضياً .

والدليل على أن الحلاج قد فاض به الشوق إلى الله ، فحاول الخلاص من نفسه التى أتعبته كثيرا ، هو ماحكاه لنا أحمد بن القاسم الزاهد حيث يقول : « سمعت الحلاج فى سوق بغداد يصيح : ياأهل الاسلام أغيثونى ! فليس يتركنى ونفسى فآنس بهـا ، و ليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيقه . ثم أنشأ يقول :

---

١ - ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان جـ ٢ ص ٣١٤

٢ - القشيرى : الرسالة ص ١٥١

حويت بكلى كل كلك ياقدسى — تكاشفنى حتى كأنك فى نفسى
أقلب قلبى فى سواك فلا أرى — سوى وحشتى منه وأنت به أنسى
فها أنا فى حبس الحياة ممنع — عن الأنس فاقبضنى إليك من الحبس (١)

يضاف إلى ذلك كله ما رواه عبـــد الودود بن سعيد بن عبد الغنى الزاهد قال : رأيت الحلاج دخل جامع المنصور وقال : أيها الناس اسمعوا منى واحدة . فاجتمع عليه خلق كثير ، فنهم محب ، ومنهم منكر . فقال : اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى ، فبكى بعض القوم . فتقدمت من بين الجماعة وقلت : ياشيخ كيف نقتل رجلا يصلى ويصوم ويقرأ القرآن فقال : ياشيخ المعنى الذى به تحقن الدماء خارج عن الصـــلاة والصوم وقراءة القرآن فاقتلونى تؤجروا وأستريح .فبكى القوم ثم ذهب فتبعته إلى داره وقلت . ياشيخ مامعنى هذا ؟ فقال . ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى . فقلت له . كيف الطريق إلى الله تعالى ؟ قال . الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد . فقلت بين . قال . من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا ثم قال :

أأنت أم أنا هذا فى إلهين — حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى — فقد تبين ذاتى حيث لا أين
بينى وبينك إنى يزاحمنى — فارفع بإنيـــك إنى من البين

فقلت له : هل لك أن تشرح هـذه الأبيات ؟ قال لا يسلم لأحد معناها إلا لرسول الله استحقاقا ولى تبعا ، (٢)

---

١ ـ أخبار الحلاج : ص ٥٧ — ٥٨

٢ ـ المصدر السابق : ص ٧٥ — ٧٦

وهكـذا يقترب اليوم الموعـود الذى ينتظره الحلاج بصبر فارغ ، وطرب نازع ، وشوق لجوج ، اليوم الذى تخلص فيـه نفسه ويستريح من عذابها ، اليوم الذى لا يكون فيه حجاب بينه وبـين ربه . حينئذ يتنبأ الحلاج بأنه سوف يصلب ، والشاهد على ذلك قول أحمد بن فاتك .

« كنا بنهـا وندمـع الحلاج وكان يوم النيروز . فسمعنا صوت البوق فقال الحلاج : أى شىء هـــذا ؟ فقلت يوم النيروز . فتأوه وقال : متى ننورز ؟ فقلت : متى تعنى ؟ قال : يوم أصلب . فلما كان يوم صلبه بعد ثلاث عشرة نظر إلى من رأس الجزع وقال : يا أحمد نور زنا ، فقلت : أيها الشيخ ! هل أتحفت ؟ ( أى تلقيت هدايا رأس السنة ) قال : بلى أتحفت بالكشف واليقين ، وأنا مما أتحفت به خجل غير أنى تعجلت الفرح (١) .

فلنمعن إذن فى تأريخنا الحوادث والأخبار التى دارت حول شخصية الحلاج حتى نصل إلى اليوم المشهود ، يوم مصرع الحلاج . فنقول نقـــلا عن الخطيب البغدادى أن الحلاج أقام ببغـداد فى أيام المقتدر بالله يصحب الصوفيـة وينتسب إليهم ، والوزير إذ ذاك هو حامـد بن العباس . فانتهى إلـيه أن الحلاج قد أثر ومَوَّه واكتسب قلوب جمـــاعة من الحشم والحجاب فى دار السلطان وكذلك غلمان نصر القشورى الحاجب . وسبب ذلك انه كان يحيي المـوتى . وأن الجن كانوا يخدمونه ويحضرون مايختاره ويشتهيه . وأظهر أنه قد أحيى عدة من الطيور . وأظهر أبو على الأوارجى لعلى بن عيسى أن محمد بن على القنائى ـ وكان أحد الكتبة ـ يعبد الحلاج . وأنه يـدعو الناس إلى طاعته . فوجه على بن عيسى إلى محمد بن على القنائى من كبس منزله وقبض عليه ، وأخذ على بن عيسى يقرره

---

١ ــ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٢ ــ ١٣٣

حتى أقر أنه من أصحاب الحلاج ، وحمل من داره الى على بن عيسى دفاتر ورقاعا بخط الحلاج . فالتمس حامد بن العباس من المقتدر بالله أن يسلم إليه الحلاج ومن وجد من دعاته . فدفع عنه نصر الحاجب وكان يذكر عنه الميل إلى الحلاج ، فجرد حامد فى المسألة . فأمر المقتدر بالله أن يدفع إليه ، فقبض واحتفظ به . وكان يخرجه كل يوم إلى مجلسه ويتسقطه ليتعلق عليه بشىء يكون سبيلا له إلى قتله ، فكان الحلاج لا يزيد على إظهار الشهادتين والتوحيد وشرائع الاسلام .

ولما لم يجد الوزير طريقا إليه ، وكان يخشى مغبة الأمر لما كان للحلاج من النفوذ حتى فى رجال الدولة وقواد الجيش ، عمد إلى تآليفه يفحصها وكانت مواد الاتهام كما يلى :

١ - مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة العباسية والدولة ،وهو أهم هذه التهم فى رأيى لأنه سبب سياسى يخشاه الخلفاء والحكام وهو السبب الحقيقى لإعدامه .

٢ — اعتقاد طلابه بألوهيته ، وأعتقد أن الحلاج لاذنب له فى ذلك على الاطلاق .

٣ — قوله « أنا الحق » ، وقد بينت حقيقة هذا القول فى الجزء الرابع ورأينا كيف يمكن أن نؤوله تأويلا حسنا ونحمله على المعنى الموافق للكتاب والسنة .

٤ — أن الحج ليس بفرض دينى هام ، وهو السبب المباشر الذى أدين به الحلاج وأعدم بسببه .

علينا إذن أن نتتبع كل مادة من هذه المواد الأربع لنصل فى النهاية إلى الحقيقة التى يجب علينا أن نعتمد عليها فى فهم شخصية الحلاج ، وفهم الطريق الروحى عنده ، ومعرفة سبب ثورته الروحية فى الإسلام.

اولا : أما عن التهمة الأولى ، فقد ذكر ابن خلكان أنه وجد فى كتاب «الشامل فى أصول الدين تصنيف العلامة أمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن الشيخ أبى محمد الجوينى ، فصلا ينبغى ذكره هنا ، والتنبيه على الوهم الذى وقع فيه . فانه قال أن ثلاثة تواصوا على قلب الدولة ، والتعرض لافساد المملكة ، واستعطاف القلوب واستمالتها ، وارتاد كل واحد منهم قطراً : أما الجنابى فأكناف الاحساء وابن المقفع توغل فى أكناف بلاد الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد فحكم عليه صاحبها بالهلكة والقصور عن درك الأمنية لبعد أهل العراق عن الانخداع .

وهنا يكشف ابن خلكان التناقض الموجود فى هذه القصة ويؤكد لنا أن هذا الكلام لا يستقيم عند أرباب التواريخ وذلك لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين فى وقت واحد : أما الحلاج والجنابى فيمكن اجتماعها ، لأنهما كانا فى عصر واحد ، ولكن لا أعلم هل اجتمعا أم لا . والمراد بالجنابى هو أبو طاهر سليمان بن بهرام القرمطى ، رئيس القرامطة . وحديثهم وحروبهم وخروجهم على الخلفاء والملوك مشهور (١) . أما عن ابن المقفع فقد قتل سنة ١٤٥ هـ فيستبعد إذن اجتماعه معهما ، وكان قبل الحلاج بمدة طويلة فى أيام السفاح والمنصور .

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٠٨

أما ابن كثير فيحاول أن يصحح موقف إمام الحرمين ، ويعطينا موقفا آخر غير موقف ابن خلكان حيث يذهب إلى أن إمام الحرمين ربما قصد بقوله هذا أنه أراد ابن المقفع الخرساني الذى أدعى الربوبية وأوتى العمر واسمه عطاء ،وقد قتل نفسه بالسم فى سنة ١٦٣ هـ ولا يمكن اجتماعه مع الحلاج أيضا . وإن أردنا تصحيح كلام إمام الحرمين فنذكر ثلاثة قد اجتمعوا فى وقت واحد على إضلال الناس وإفساد العقائد كما ذكر ، فيكون المراد بذلك الحلاج وهو الحسين بن منصور الذى ذكره ، وابن السمعانى يعنى أبا جعفر محمد بن على . وأبو طاهر سليمان بن أبى سعيد الحسن بن بهرام الجنابى القرمطى الذى قتل الحجاج وأخذ الحجر الأسود ، وطم زمزم ونهب أستار الكعبة . فهؤلاء يمكن اجتماعهم فى وقت واحد » (١) . وقد وقعت أحداث القرمطى هذا سنة ٣١٧ هـ .

ويذكر جانب شيعى آخر عند الحلاج ، فكان فيما خاطبه به حامد – أول ما حمل إليه : « ألست تعلم أنى قبضت عليك بدور الراسبى وأحضرتك إلى واسط فذكرت فى دفعة أنك المهدى » ، وكان فى الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحى وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى ، ومرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم ، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم. وجوابات لقوم كاتبوه بألفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها ومن كتبت إليه ، ومدارج فيها ما يجرى هذا المجرى ، وفى بعضها صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج ، وفى داخل ذلك التعويج مكتوب

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٤٣

على عليه السلام ا كتابة لا يقف عليها إلا من تأملها (١) .

ويتضح من هذا كله أن أكبر تهمة وجهت إلى الحـــلاج وسببت قتله ، هى تهمة القرمطية ، واعتقد أن هذا هو سر قتله لا غـير ذلك . فدعـوة كهذه تقض مضجع خلفاء بنى العباس ووزرائهم . فلا يبعد أن يكون الخليفة العباسى المقتدر ووزيره حامد قد رتبا هذه المؤامرة ضده ، وزوروا الشهود ، واستحثا القضاة على قتله . وإلا فما بالهم تركوا الصوفية الآخرين كالجنيد وأبى يزيد البسطامى وذى النون المصرى من غير قتل . فهى مسألة سياسية بحته اتخذت شكلا دينيا لعلمهم أن الدين أفعل فى الشعوب من السياسة .

ثانيا : أما التهمة الثانية فيظهر فيها الوضع والتلفيق فقد قيل أن بنت السامرى صاحب الحلاج وزوجة ابنه سليمان قد شهدت عليه وروت قصة غريبة وقعت لها من الحلاج وابنته فقالت : « لما أصبحنا نزلت إلى الدار ومعى بنتـه ونزل هو ، فلمـا صار على الدرجة بحيث يرانـا ونراه قالت بنتـه : أسجدى له ، فقلت لها : أو يسجد أحـــد لغير الله ! ؟ . وسمع كلامى لها فقال : نعم ؛ إله فى السماء وإله فى الأرض » . (٢)

وكان حامد قد سعى إليه بقوم أنهم يعتقدون فى الحـلاج الإلهيـة ، فقبض حامد عليهم وناظرهم فاعترفوا أنهم من أصحاب الحلاج ودعاته ، وذكروا لحامد أنهم قد صح عندهم أنه إله ، وأنه يحيى الموتى . وكاشفوا الحـلاج بذلك فجحده وكذبه وقال: أعوذ بالله أن أدعى الربوبية ، أو النبوة ، وإنما أنا رجل أعبـد

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٥ - ١٣٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٥

الله وأكثر الصوم والصلاة وفعل الخير . ولا أعرف غير ذلك (١) .

ثالثا : أما التهمة الثالثة فقد تكلمنا عنها كثيراً وبينا كيف يمكن تأويلها على نحو يتفق مع تعاليم الشرع . ورأينا أيضاً كيف حاول الغزالى أن يعتذر عن هذا القول الذى تفوه به الحلاج فى شطحة من شطحياته وفى سكرة من سكراته ، ففنى عن نفسه ولم يبق إلا بالله . فإذا تحدث أو نطق أو نظر أو سمع أو مشى فإنما يفعل ذلك كله بالله .

أضيف إلى ذلك أيضاً أن الجنيد لم يستسغ هذا القول وهو « أنا الحق من الحلاج . فقد قيل أن الحلاج قال يوما للجنيد : « أنا الحق » . فقال له الجنيد أنت الحق ، أى خشبة تفسد فظهرت فراسته حتى صلب بعد ذلك . (٢)

ومن الغريب حقا أن يقف الجنيد هذا الموقف العدائى من الحلاج وينكر عليه شطحياته ، ثم نراه يقف — فى نفس الوقت — من شطحيات أبى يزيد البسطامى موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به وربما يرجع السبب فى ذلك إلى الحملة الشديدة التى أثيرت على شطحات الحلاج . فقد أورد لنا صاحب كتاب « اللمع » طرفا من تفسيرات الجنيد لشطحات أبى يزيد البسطامى وقد شرحها الجنيد وحللها بحيث ينفى ما يوهم ظاهرها ، إذ رأى أن الحال القصوى التى بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاها ، ومن لم يسبر غورها يرددها وينكرها (٣) .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٢

(٢) الاسفراينى : التبصير ص ٧٨

(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ٤٥٩ — ٤٦٠

رابعا : أما التهمة الرابعة والأخيرة فهى تتصل إتصالا وثيقاً بمنهج الحلاج فى التصوف ونظرته إلى الشريعة على أساس باطنى . ولم يكن هذا الاتجـــاه الباطنى قاصراً على الحلاج ، بل هو موجود عند أشهر صوفية الاسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة . فأبو سعيد الخراز (ت ٢٨٦ هـ) مثلا قد وصف أدب الصلاة وصفا يخرجها عن مظهرها الخارجى ، وعن أن تكون مجرد حركات قيام وقعود وسجود ؛ حينئذ يقول الخراز : « إذ رفعت يديك فى التكبير فلا يكن فى قلبك إلا الكبرياء ( أى لله تعالى ) ، ولا يكن عندك فى وقت التكبير شىء أكبر من الله تعالى : حتى تنسى الدنيا والآخرة فى كبريائه . ومعنى قوله هذا — كما يقول السراج الطوسى — أن العبد إذا قال الله أكبر ويكون فى قلبه شىء غير الله فلا يكون صادقا فى قوله الله أكبر . ثم يقول الخراز : « وفيه العـــلم الجليل لأهل الهم ، وإذا ركع فالأدب فى ركوعه : أن ينتصب ويدنو ويتدلى حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش ، ثم يعظم الله تعالى حتى لايكون فى قلبه شىء أعظم من الله عز وجل ، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء . فاذا رفع رأسه وحمد الله يعلم أنه هو يسمع ذلك ، وإذا سجد فالأدب فى سجوده : أن لا يكون فى قلبه عند السجود شىء أقرب إليه من الله تعالى ، لأن أقرب مايكون العبد من ربه عند السجود . فيجب أن ينزهه عن الأضداد بلسانه ، ولا يكون فى قلبه أجل منه ، ولا أعز منه ، ويتم صلاته على هذا . ويكون معه من الخشية والهيبة ما يكاد يذوب . ولا يكون له فى صلاته شغـــل أكثر من شغله بصلاته حتى لا يشغل بشىء غير الذى هو بين يديه فى صلاته وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم . كل ذلك يعقل ما يقول وما يخاطب ولمن يخاطب ، حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذى قد دخل فى الصلاة (١) .

(١) السراج الطوسى — اللمع ص ٢٠٥ — ٢٠٦

والنموذج الآخر من التأويل لبعض أركان الاسلام نجده عنـــد أبي القاسم الجنيد ( ت ٢٩٨ هـ ) . فالصلاة عند الخراز هي كالحج عند الجنيد الصوفي الألمعي ، يعتبر هراء وهواء إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة التي يشتمل عليها . فالرحيل إلى الحج ـ عند الجنيد ـ هو الرحيل عن جميع الذنوب . وقطـــع مراحل الحج ، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله . وخلع الثياب للاحرام هو خلع صفات البشرية . والوقوف بعرفة هو التأمل في الله لحظة واحـــدة . والإفاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هي رفض جميع الأغراض الجسدية . والطواف بالبيت هو إدراك الجمال الإلهي في بيت الطهر . والسعي بين الصفـــا والمروة هو إدراك الصفـاء والمروءة . وزيارة منى هي ذهاب جميع المنى . ونحر القربان هو نحر لأسباب متاع الدنيا . ورمي الجمار هو رمي ما يصحب الحاج من أفكار جسدانية .

فما هو إذن موقف الحلاج من أركان الاسلام وذلك بعد أن رأينا موقف كل من الخراز والجنيد . فقد رأينا كيف يحاول أبو سعيـــد الخراز أن يعطي الصلاة معنى رمزيا وباطنيـا إلى جانب مظهرهـا الشرعي الذي يعتمد على حركات الجوارح . ومن بعده حاول أبو القاسم الجنيد أن يعطينا صورة روحية لمناسك الحج المختلفة يكاد يخرجها عن معناها المرسوم في أذهان العامة . أقول إذن ، أن التهمـة الرابعـة التي تنحصر في أن الحج ليس بفرض ديني تام . والتي أدين بهـا الحلاج ، ليست من الأسبـــاب الحقيقية التي أدت إلى مقتله . بل كانت ـ في اعتقادي ـــ هي السبب المباشر الذي استطاع عن طريقه الوزير حامد بدهائه ومكره أن يستغلها حتى يثير القوم من جميع الفئات ضد الحـــلاج . وقبل أن أتكلم عن هذه التهمة ذاتهـا علينـا أن نعرض لنوع آخـــر من التأويلات

الباطنية التي حاولها الحلاج — في نظر بعض المؤرخين — بالنسبة لبعض أركان الاسلام .

فقد قيل أنه قد وجد للحلاج بعض الكتب التي تحتوى مثل هذه التأويلات منها : أنه إذا صام الانسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر وأخذ فى اليوم الرابع ورقات هندباء وأفطر عليها أغناه عن صوم رمضان . وإذا صلى فى ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك . وإذا تصدق فى يوم واحد بجميع ما ملكه فى ذلك اليوم أغناه عن الزكاة . وإذا صار إلى قبور الشهداء بمقابر قريش فأقام بها عشرة أيام يصلى ويدعو ويصوم ولا يفطر إلا على شيء يسير من خبز الشعير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة باقى عمره (١) . ويلاحظ على هذا كله أن من نقله إلينا هو ابن الجوزى السلفى المعروف بكراهيته للتصوف .

أما تهمة الحج فقد قيل أنهم وجدوا له كتابا حكى فيه أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه ، أفرد فى داره بيتا لا يلحقه شيء من النجاسة ، ولا يدخله أحد ، ومنع من تطرقه . فاذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام . فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ، جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم أمرأ ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت ، وقدم إليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه ، فاذا فرغوا من أكلهم وغسل أيديهم ، كسا كل واحد منهم قميصا ودفع إليه سبعة دراهم ، فاذا فعل ذلك قام له مقام الحج (٢) .

---

(١) ابن الجوزى — المنتظم جـ ٦ ص ١٦٣

(٢) الخطيب البغدادى — تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٨

وهذا الحج هو ما يعرف باسم « الحج بالهمة » ولعله كان نوعا من المعراج الروحى الذى يوجد عند أبى يزيد البسطامى فى بعض شطحاته . ويلاحظ أيضا أن الحج الشرعى هو الفرض الوحيد فى الشريعة الاسلامية ، الذى تجوز فيه النيابة ، أى ينوب إنسان عن آخر فى أدائه : وقد حاول الوزير بناء على المذهب الحلاجى فى الاستغناء عن الحج ، أن يشبه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة .

وبعد هذه الاتهامات كلها ـ وبخاصة التهمة الأخيرة ـ والإنتهاء من محاولتنا ربط كل واحدة منها بالأخرى ، التفت أبو عمر القاضى إلى الحلاج وقال له : من أين لك هذا ؟ قال : من « كتاب الإخلاص » للحسن البصرى فقال أبو عمر : كذبت يا حلال الدم ، قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصرى بمكة ، وليس فيه شىء مما ذكرته . فلما قال أبو عمر كذبت يا حلال الدم ، قال له حامد : أكتب بهذا . فتشاغل أبو عمر بخطاب الحلاج ، فأقبل حامد يطالبه بالكتاب بما قاله ، وهو يدافع ويتشاغل إلى أن مد حامد الدواة من بين يديه إلى أبى عمر ، ودعا بدرج ورفعه إليه وألح عليه حامد بالمطالبة بالكتاب إلحاحا لم يمكنه معه المخالفة ، فكتب بإحلال دمه ، وكتب بعده من حضر المجلس .

ولما تبين الحلاج ما وقع عليه اختيار المجلس ، نطق بقوله المشهور الذى أشرت سابقا اليه والذى يجعلنا ويدعونا إلى أن ننسبه إلى المتصوفة السنيين حيث قال : ظهرى حمى ، ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه ، واعتقادى الاسلام ، ومذهبى السنة ، وتفضيل ابى بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبى عبيده بن الجراح ، ولى كتب فى السنة موجودة فى الوراقين ، فالله الله فى دمى » . ولم يزل يردد هذا القول

والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس. وورد الحلاج إلى موضعه الذى كان فيه ودفع حامد المحضر إلى الكاتب وأخبره بأن يكتب إلى المقتدر بالله بخبر المجلس وما جرى فيه ، وينفذ الجواب عنه .

وبعد تردد استمر ثلاثة أيام جاء الجواب من الخليفة بأن القضاة إذا كانوا قد أفتوا بقتله ، وأباحوا دمه ، فلتحضر محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة ، وليتقدم إليه بتسلمه وضربه ألف سوط ، فان تلف تحت الضرب وإلا ضرب عنقه . فسر حامد بهذا الجواب وزال ما كان عليه من الاضطراب وأحضر محمد بن عبد الصمد وأقرأه إياه ، وتقدم إليه بتسلم الحلاج ، فامتنع من ذلك وذكر أنه يتخوف أن ينتزع ، فأعلمه حامد أنه يبعث معه أحد غلمانه حتى يصيروا به إلى مجلس الشرطة فى الجانب الغربى ، ووقع الإتفاق على أن يحضر بعد عشاء الآخرة ومعه جماعة من أصحابه ، وقوم على بغال مؤكفة يجرون مجرى الساسة ، ليجعل على واحد منها ويدخل فى غمار القوم . وأوصاه أن يضربه ألف سوط ، فان تلف حز رأســـه واحتفظ به وأحرق جثته ، وقال له حامد : إن قال لك أجرى لك الفرات ذهبا وفضة فلا تقبل منه ! ولا ترفع الضرب عنه فلما ركب غلمان حامد مع محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة حتى أوصلوه إلى الجسر انصرفوا ، وبات هناك صاحب الشرطة ورجاله المجتمعون حول المجلس .

فلما أصبح يوم الثلاثاء لست بقين من ذى القعدة ( سنة ٣٠٩ هـ ) أخرج الحلاج إلى رحبة المجلس وأمر الجلاد بضربه بالسوط ، واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم ، فضرب إلى تمام الألف سوط وما استعفى ولا تأوه . بل لما بلغ ستمائة سوط ، قال لمحمد بن عبدالصمد : أدع بى إليك فان عندى نصيحة تعادل فتح القسطنطينية، فقال له محمد : قد قيل لى أنك ستقول هذا وما هو أكثر

منه ! وليس إلى رفع الضرب عنك سبيل ولما بلغ ألف سوط قطعت يده ثم رجله ، وحز رأسه وأحرقت جثته . ولما صارت رماداً ألقيت فى دجلة ، ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر ثم حمل إلى خراسان وطيف به فى النواحى . وأقبل أصحابه يعد ن أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوما . واتفق أن زادت دجلة فى تلك السنة زيادة فيها فضل ، فادعى أصحابه أن ذلك بسببه ، ولأن الرماد خالط الماء . وزعم أصحاب الحلاج أن المضروب عدو الحلاج ألقى شبهه عليه ( وهذا الاتجاه يذكرنا بما حدث للمسيح عليه السلام ) . وادعى بعضهم أنهم رأوه فى ذلك اليوم بعد الذى عاينوه من أمره والحال الذى جرت عليه ، وهو راكب حماراً فى طريق النهروان ففرحوا به ، وقال لعلكم مثل هؤلاء البقر الذين ظنوا أنى أنا المضروب والمقتول ، وزعم بعضهم أن دابة حولت فى صورته . وكان نصر الحاجب بعد ذلك يظهر الترثى له ويقول إنه مظلوم ، وإنه رجل من العبـــاد ، وأحضر جماعة من الوراقين وأحلفوا على أن لا يبيعوا شيئا من كتب الحلاج ولا يشتروها (١) .

وبعد : فهذه قصة مصرع الحلاج ومأساته التاريخية التى أثارت القوم وجعلتهم يلتفون حوله ويتمسكون بمبادئه ويثيرون حوله الأساطير المختلفة ولكن بقى أمامنا حتى نستكمل ملامح هذه القصة التاريخية التى تمثل حلقة هامة من حلقات الفكر الاسلامى التى لا يمكن لنا أن نقلل من شأنها .

بقى أمامنا أن نتتبع الكلمات التى نطق بها الحلاج - الثائر الروحى فى الاسلام - ونقلها إلينا شهود يوم مقتله . وهذه الكلمات إن صحت من الناحية التاريخية ، فانما ستفسر لنا حقيقة التصوف عند الحلاج ، وتؤكد لنا صدق أحواله .

---

١ - الخطيب البغدادى - تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٨ - ١٤١

فبدأ بما حدث بين الحلاج وصديقه الشبلي الذي أنكر حاله تصف إنكار أثناء محاكمته . فقد سئل الشبلي عن بعض أقوال الحلاج المشعرة بالربوبية فكان جوابه: « من يقول هذا يمنع » . ولم يكن جوابه هذا إلا مخافة أن يتهم مع الحلاج . هذه الحادثة التي وقعت بينهما ستتبين منها حقيقة موقف الحلاج من التوحيد .فعن ابراهيم بن فاتك قال : لما أتى بالحسين بن منصور ليصلب،رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي فيما بينهم فقال له ياأبا بكر هل معك سجادتك ؟ فقال : بلى ياشيخ . قال : افرشها لي. ففرشها فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريبا منه . فقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى « لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » ، وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » . فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظهـــا وكان مما حفظته : اللهم إنك المتجلى عن كل جهة ، المتخلى من كل جهة. بحق قيامك بحقى ، وبحق قيامى بحقك . وقيامى بحقك يخالف قيامك بحقى . فإن قيامى بحقك ناسوتية ، وقيامك بحقى لاهـــوتية . وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك (أى الفناء وليس الاتحاد كما يدعى البعض) غير ممازجة إياها ،فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير مماسة لها ( وهذا يعبر عن نظرية الجبر وليس نظرية الحلول كما يدعى أعداء الحلاج ) وبحق قدمك على حـــدثى ، وحق حدثى تحت ملابس قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها على ، حيث غيبت اختيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكنونات سرك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك وتقربا إليك. فاغفر لهم ، فانك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا مافعلوا، ولو سترت عنى ماسترت عنهم لما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل،ولك الحمد فيما تريد ، ثم سكت وناجى سرا . فتقدم أبو الحارث السياف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم على

شيبه . فصاح الشبلي ومزق ثوبه (١)

وقد حرص الشبلي كل الحرص على ألا يبوح بسره فلم يقتل مستخدما مبدأ التقية وكثيرا ماكان يقدم النصح لصديقه الحلاج أن يتستر وراء الرمز وأن يجعل علاقته بربه في مقام السكر دائما . وهذا المنهج السلبي عند الشبلي يؤكده قوله حين وقف على الحلاج وهو مصلوب : ألم ننهك عن العالمين (٢) .

ولا شك أن الفترة التي سبقت قتل الحلاج ، أي عندما كان مصلوبا قد شهدت مرحلة من أهم مراحل الطريق الروحي عنده . فقد فاضت نفسه وامتلأ قلبه بحبه لله فنطق لسانه بأجمل العبارات التي لن ننساها على مر الدهور والعصور . فلما صلب الحلاج قال : « إلهي إلهي أصبحت في دار الرغائب أنظر إلى العجائب ، إلهي إنك تتودد إلى من يؤذيك ، فكيف لاتتودد إلى من يؤذى فيك » . بل إنه لما أخرج مشى يتبختر في قيده وهو ينشد ويقول :

نديمي غير منسوب ... إلى شيء من الحيف
سقاني مثل مايشرب فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس ... دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح ... مع التنين في الصيف

ثم قال : « يستعجل بها الذين لايؤمنون بها . والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق » الآية ، ثم مانطق بعد ذلك حتى فعل به مافعل .

وثمة رواية أخرى تقول أن آخر كلمة تكلم بها الحسين بن منصور عند قتله وصلبه هي قوله : « حسب الواحد إفراد الواحد له »(١). فهي عبارة بمثابة إعلان

---

١ - الخطيب البغدادي : جـ ٨ ص ١٣١ - ١٣٢

عن شهادة التوحيد الشرعية الاسلامية . والدليل على ذلك أنه ماسمع بهذه الكلمة أحد من المشايخ إلارق له واستحسن هذا الكلام منه على حد قول الخطيب البغدادى (١) .

وتستمر الحوادث مؤكدة إيمان الحلاج بربه وتوحيده له ، وهذا شاهد إثبات على مانقول . فقد ذكر لنا أبو العباس بن عبد العزيز أنه كان أقرب الناس من الحلاج حين ضرب وكان يقول مع كل سوط : احد ، أحد (٢) ، وهذه الحادثة إنما تذكرنا بما وقع فى الصدر الاسلامى الأول . فقد قيل أن ورقة بن نوفل كان يمر ببلال مؤذن الرسول ﷺ وهو يعذب وهو يقول أحد أحد فيقول ابن نوفل ، أحد أحد الله يابلال .

أما أبو العباس أحمد بن سهل بن عطاء ( ٣٠٩ هـ ) وهو صديق الحلاج وقف بجانبه فى محنته ، وكان يصوب اعتقاده . فقد سأله الوزير حامد ( وهو عدو الحلاج الأول ) عن رأيه فى أقوال الحلاج فكان جوابه : « مالك ولهذا ، عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم ، مالك ولكلام هؤلاء السادة» فأمر الوزير بضربه ، فمازال يضرب حتى سال الدم من منخريه وحمل إلى منزله . فقال أبو العباس : اللهم أقتله ، واقطع يديه ورجليه . ومات أبو العباس بعد ذلك بسبعة أيام أى قبل الحلاج بخمسة عشر يوما ) وقتل حامد بن العباس ( الوزير أفظع قتلة وأوحشها ، بعد أن قطعت يداه ورجلاه ، وأحرق داره ، وكانوا يقولون أدركته دعوة أبى العباس بن عطاء (٣) . وأقول أنا أنه قد نال جزاء مافعله بالحلاج .

(١) الخطيب البغدادى : حـ ص١٢١ - ١٢٢
(٢) المصدر السابق : ١٣١
(٣) المصدر السابق : ص ١٢٨

هذا هو موقف أصدقاء الحلاج من الصوفية ، بقي موقف أحد الفقهاء وهو أبي العباس بن سريج ( القاضى ) فكان إذا سئل عنه يقول : هذا رجل قد خفى على حاله وما أقول فيه شيئا » . ويعطينا الديار بكرى مثالا لهذا الموقف الذى يجب أن يسير على هديه كل مسلم مؤمن قبل أن يطلق أحكامه على غيره من المسلمين فيقول : « وهذا شبيه بكلام عمر بن عبد العزيز وقد سئل عن على ومعاويه فقال : دماؤهم قد طهر الله منها سيوفنا ، أفلا يطهر من الخوض فيها ألسنتنا » . ويعلق الديار بكرى على هذا بقوله : وهكذا ينبغى لمن يخاف الله تعالى أن لا يكفر أحداً من أهل القبلة بكلام يصدر منه يحتمل التأويل على الحق والباطل ، فان الاخراج من الاسلام عظيم ، ولا يسارع به إلا جاهل » (١) .

وثمة رواية أخرى تعطينا موقفا إيجابيا لابن سريج القاضى والفقيه يختلف عن موقفه السلبى السابق ، فعن ابراهيم بن شيبان قال : دخلت على ابن سريج يوم قتل الحلاج فقلت : ياأبا العباس ماتقول فى فتوى هؤلاء فى قتل هذا الرجل ؟ قال : لعلهم نسوا قول الله تعالى : « أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله » .

وقال الواسطى : « قلت لابن سريج : ماتقول فى الحلاج ؟ قال : أما أنا أراه حافظا للقرآن عالمــا به ، ماهراً فى الفقه ، عالما بالحــديث والأخبار والسنن ، صائما الدهر ، قائمــا الليــل يعظ ويبكى ويتكلم بكلام لا أفهمه فــلا أحكم بكفره » (٢) .

هذه هى الصورة الاسلامية الحقة التى يضعهـا التاريخ ويصوره فيها الحلاج ثائراً من ثوار الفكر الاسلامى فى أرقى منابعها ألاوهو الطريق الروحى الذى لم

---

١ ـ الديار بكرى : تاريخ الخميس جـ ٢ ص ٣٧٩

٢ ـ أخبار الحلاج : ص ١٠٦-١٠٧

يشهد من قبل شهيدا مثل الحلاج . فان مصرعه ومادار حوله من إعتقادات وأساطير ، إنما يذكرنا — على حد قول ماسنيون — بماحدث للمسيح .فقد أدعى هذا المستشرق أن الحلاج قد حقق أسطورة جبل « الجلجلة» على حد قول أحد رجال الدوله التركية لا حدى المسيحيات بلهجة لا تخلو من التهكم ، وذلك لأن المسيح عند المسلمين ، لا يمكن أن يكون قدتألم ولاقتل على الصليب.ومنحنى حياة الحلاج كله ، ومناظر محاكته كلها تجعل الحلاج يشبه المسيح ظاهريا . لكن أكان على شعور بهذا إبان حياته ؟ » (١) .

لابد أن تكون الاجابة هنا عل هذا السؤال وفق العقيده الدينية الاسلامية في تصويرها للسيح . ولهذا فان إجابتي تختلف تماما عن إجابة ماسنيون التي يقول فيها أن انتظار الحلاج للمسيح « المهدى » والحاكم ليبدو في مواقفه منذ « نذره » في مكة حتى حريقه المطفأ باسم المسيح حتى النار المقدسة التي أحضنت في يوم السبت المقدس بمدينة القدس » (٢) .

أما الجواب عندى فهو أن الحلاج لم يرض لنفسه أن يكون شبيها للمسيح ، وذلك لعلمه الاسلامى الحقيقى بأنه لم يصلب ولم يقتل . إذن ، أليس هنـــاك في الاسلام من يكون نموذجا حيا ومثالا بطوليا يحتذيه الحلاج ويتشبه به ؟ إن هذا هو ماحدث بالفعل ويؤكده ماقاله أحد الشعراء بعدذلك على لسان الحلاج واصفا حاله :

---

١ — عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة ص ٩١

٢ — المصدر السابق: ص ٩١

أنا الحسين أنا الحلاج يا فقراء ∴ ذوبت سندانهم من عظم برهانى
أنا الذى شاع ذكرى بالملأ الأعلى ∴ حاجت قطنى بتقواى وإيمانى
أفتوا على وقالوا قد طغى وبغى ∴ حاشا من البغى لكن صرت ربانى
أصيح فيهم كما صاح الفتى البدوى ∴ وأهدم بغداد ما خلى لها أركان
لكن سمعت رجال الله قائلة ∴ مت شهيداً كما مات ابن عفان
والخضر واقف قبالى لا يكلمنى ∴ والأربعين يقولون هكذا كانى
حتى أتى القطب والأقطاب تتبعه ∴ ثلاثمائة وهم يتلون قرآنى
وهذه قصة الحلاج قد فرغت ∴ هم أحرقوه وكانوا الكل عميان
بعد الصلاة على المختار سيدنا ∴ خير البرية بعث من نسل عدنان
والمسلمين عليهم دائما أبدا ∴ منى سلام فهم أهلى وجيرانى(١)

وهكذا — إلى جانب هذا الدفاع الذى نراه فى الأبيات السابقة عن حقيقة التصوف عند الحلاج ومدى ولايته وكراماته وقربه من الله — نرى الحلاج قد أراد، كما ورد فى البيت الخامس، أن يموت شهيداً كما مات عثمان بن عفان وهو يقرأ القرآن والمصحف بين يديه ،ولم يمت الحلاج أيضا إلا بعد أن صلى ركعتين وتلى آيات من القرآن . وهذا المقام لانجده إلا عند الصوفية الذين وصلوا إلى أعلى مراتب ومراحل الطريق الروحى ، وهو ما يسمى «مقام التمكين» وهو غير مقام التلوين . فقد أعتبر الصوفية عثمان بن عفان مختصا بالتمكين الذى هو أعلى مراتب التحقيق . والدليل على تخصيصه بذلك وبالثبات والاستقامة ماروى عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه، ولم يأذن لاحد بالقتال ولا وضع المصحف

---

١ ــ أخبار الحلاج : ص ١٤١ ــ ١٤٤

من حجره إلى أن قتل ، وسال الدم على المصحف وتلطخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية « فسيكفيكم الله وهو السميع العليم » (١) وكذا الحلاج لم يتأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه . وكان يقول مع كل سوط من الألف . أحد ، أحد .

ولم تنته مأساة الحلاج بقتله مصلوبا ، بل استمرت هذه المأساة وتكررت أحداثها فى شخص آخر من أهل الحلاج وهو ولده . وكأن القدر أراد أن يكون شبيها مرة أخرى بالإمام على الذى أبتلى هو وأهل بيته بالقتل وإراقة الدماء . فقد ذكر لنا ابن حجر العسقلانى عن أبى طاهر الديلمى أنه قال : « صار إلى الأمير معز الدولة وهو بالاهواز ، ابن الحلاج الذى قتل عندكم ببغداد ، وكان يدعى مايدعيه . فقال أنا أرد يدك هذه المقطوعة حتى لا تنكر منها شيئا ، وأرد على كاتبك الأعور عينه الذاهبة حتى يبصر بها ، ثم أمشى على الماء وأنت ترانى . فقال لى الأمير : ماعندك فى هذا ؟ فقلت : يرد أمره إلى . قال : قد فعلت فأخذته فأمرت بقطع يده فقطعت ، ثم قلت أردد الآن يدك حتى نعلم أنك تصدق . ثم أمرت بعينه فخلعت ، ثم قلت أردد الآن عينك، ثم أمرت بحمله إلى الماء وقلت امش الآن على الماء حتى ننظر . فلم يفعل من هذا شيئا فألقيناه فى الماء ولم يزل فيه حتى غرق (٢) » .

ولا يفوتنى ، قبل أن أترك هذه الشخصية الصوفية العالمية ، أن أشير إلى نقطة هامة فى تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى ، وهى أن الحلاج بحياته كلها بما فيها من سياحة وأسفار وترحال ، وبما فيها من شهرة طبقت الآفاق حتى خاف

---

١ - السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٦

٢- ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان جـ ٢ ص ٣١٥

أصحاب السلطان من نفوذه وقوة مريديه فوجهوا إليه تهما عديدة انتهت بمصرعه أقول أن هذه الشخصية الفذة قد أثرت كثيراً فى إظهار فرقة خاصة تكونت فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى ( أى الرابع الهجرى ) . هذه الفرقة هى « إخوان الصفا » التى يبدو فى آرائها سمات مذهب جماعة مضطهدة، تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر . ونرى من خلاله بعض ماعاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور وتتبين منه ما كان يختلج فى نفوسهم من أمـــل ، ومانادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون فى هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصا وتطهيرا لها ،هذه الفلسفة هى دينهم .

وهم ينادون أيضا بأن يكون الواحد منهم مخلصا حتى الموت ، إذ أن ملاقاة الموت فى سبيل صلاح الأخوان هى عندهم الجهاد الصحيح.وهذا الاتجاه يذكرنا بالمنهج الخاص الذى كان يتبعه الحلاج فى شطحاته الصوفية.هذا الأسلوب الإيجابى الذى يظهر فى أنه لم يتخذ التقية عنوانا لحياته الروحية . وذلك على الرغم من تحذير معظم الصوفية المعاصرين له فى اتباع هذا الأسلوب الخاص. وكان أكثرهم انتقادا له — خوفا عليه وحرصا على حياته — هو أبو بكر الشبلى الذى كان امتدادا للحلاج . ولكن الحلاج فضل الموت مصلوبا على أن يرجع عن مذهبه الايجابى ، وليكون الفدائى الأول فى الطريق الروحى إلى الله .

يضاف إلى ذلك كله ، أن إخوان الصفا كانوا يؤولون الحج إلى مكة بأنه مثل ضربه الله لطوف الانسان على هذه الأرض ، وأوجبوا على الانسان أن يساعد

أخاه فى هذه الحياة بكل مايتسع له جهده ، فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير حظا من ماله ، وعلى ذى العلم أن يعلم أخاه الجاهل ، غير أن العلم حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا (١) . وهذا كله رأيناه عند الحلاج مما يحملنى أقول : « إن الحلاج كان أحد هؤلاء الذين مهدوا لظهور هذه الفرقة ، أو بتعبير أدق : كان أحد مؤسسى هذه الطائفة » .

١ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٢٤

# سابعا ــ الحلاج بين نظريتي
# وحدة الشهود ـ وحدة الوجود

فى مجال الحديث عن شخصية الحلاج فى التصوف الإسلامى ، وثورته الروحية فى الإسلام ، يجب علينا منذ هذه اللحظة أن نحدد موقف الحلاج من نظريتين هامتين لعبت كل واحدة منها دوراً خطيراً فى العالم الاسلامى وهما نظريتى وحدة الشهود ووحدة الوجود . الأولى تعبر تعبيراً صادقاً عن التوحيد القائم على أساس من الكتاب والسنة ، والأخرى تعبر عن التوحيد تعبيراً عقليا نظريا فجاءت مخالفة تماما للروح الاسلامية وعقيدة المسلمين فكانت فلسفية أكثر منها ذوقية .

فان أقصى ما يصل إليه التصوف السنى الإسلامى فى طريق المعرفة هو شهود الله والتعرف عليه والاتصال المباشر بين العارف وربه والقرب منه . أما التصوف الفلسفى الإشراقى ، فالمعرفة فيه قائمة على أساس نظرية هامة فى الوجود تسمى بوحدة الوجود وفرق كبير بين هاتين النظريتين فى الفكر الإسلامى . ولما كان هناك من يخلط بينها ، فيجب علينا أن نميز بينها تمييزاً واضحا ، وعلينا أيضا توضيح الأسس الجوهرية التى قامت عليهما كل نظرية . وقد نرى بعض التشابه فى الأفكار التى وردت عند أصحاب هاتين النظريتين ، إلا أننا سوف نلمح حتما اختلافا حقيقيا فى الغاية التى ينشدها كل منها .

إن الصوفى الذى يعانى حالا أو تجربة صوفية تصل به إلى مقام الجمع أو وحدة الشهود ، يختلف كل الاختلاف عن هذا الذى لا تتصل أقواله بتجربة صوفية ، بل هى مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما هى عند الصوفية من أهل السنة ، لكن يقصد بها نظرية وحدة الحقيقة الوجودية كما هى عند محى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ . أى أن هناك فارقا كبيراً بين من يقول « لا إله إلا الله » وبين هذا الذى يقول « لا موجود على الحقيقة إلا الله ... » .

فوحدة الشهود إذن حال، وليست علما أو اعتقاداً. ولا تخضع لوصف ولا تفسير. وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية وهي الحال التي يسميها الصوفية المسلمون بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع. من أشهر هؤلاء الصوفية رجال عرفوا في العالم الاسلامي وكانت لهم قدم راسخة في الطريق الروحي إلى الله من أمثال. أبي سعيد الخراز، وأبي القاسم الجنيد والحلاج وأبي بكر الشبلي وأصحاب هذه النظرية إنما هم رجال فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ماسوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره.

أما عن نظرية وحدة الوجود — كما هي عند ابن عربي — فانها لاتعبر عن اتصاله هو بالذات الإلهية ولاعن فنائه في محبوبه، بل هي تعبير فلسفي وجودي عن وحدة الحق والخلق.

ونضيف إلى هذه الفروق الجوهرية بين النظريتين فروقا أخرى ننبه إليها القارىء. فوحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه وهو اتصال روحي ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينها، وهذا الاتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الله والانسان، الله الذي يختلف في ذاته وصفاته عن الانسان كما جاء في الكتاب والسنة. ونحن في ميدان وحدة الشهود يجب أن نؤكد هذا باستمرار بأنه ليس هناك أي شبه على الإطلاق بين الله وما سوى الله. فالمسافة لا نهائية بينهما، فالقرب هنا قرب المعرفة والمحبة فقط لا غير.

أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فكرتين خارجتين على العقيدة الاسلامية هما الاتحاد والحلول. أي إتحاد الانسان بالله، أو بتعبير أصدق، محاولة تأليه الله أي إعطاء الله صفات البشر والمخلوقات وكل مايفيد التشبيه والتجسيم كما حدث

فى عقيدة اليهود . والحلول الذى يعبر عن تأليه الانسان وحلول اللاهوت فى الناسوت كما حدث فى المسيحية . فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق ، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق . أما الاسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا الحلول، بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق لأن الله « ليس كمثله شىء » . وعلى هذا الأساس المتين فى عقيدة التوحيد نستطيع أن نفرق تماما بين نظريتى وحدة الشهود ووحدة الوجود ، وعلى هذا الأساس أيضا نستطيع أن نحدد موقفنا من الحلاج دون تحيز أو هوى على الاطلاق .

ولكن كيف وصل التصوف السنى الاسلامى إلى هذه النظرية التى تعبر عن مواجيد الصوفية وأذواقهم وأحوالهم التى ترد عليهم حسب صفاء أوقاتهم ونقاء سريرتهم ؟ لقد أجمع الصوفية المسلمون أن النفس الانسانية هى محل الأخلاق المذمومة . ويعنون بها ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله مثل الكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال. ولذلك فإن معالجة الأخلاق فى ترك النفس وكسرها أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات على حدقول الحسن البصرى . فسلامة النفس إذن فى مخالفتها ، وبلاؤها فى متابعتها .

ومعرفة النفس عندهم مرتبة لايتم كمالها إلا بمعرفة الرب ويؤكد ذلك الخبر « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، وكذلك الآية « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى » فان أول مايلزم العبد علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها .

أما القلب — فمثل الروح — محل الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة . ولكن الروح — وهى محل المحبة — أشرف عند الصوفية من القلب الذى هو

محل المعرفة . فكأن المحبة عندهم منزلة أرفع وأسمى منزلة من المعرفة . أى أن غاية مايصل إليه الصوفى العارف هى محبة الله له كما عبر عن ذلك معروف الكرخى فى بغداد ورابعة العدوية فى البصرة . ولابد من تعاون الروح والقلب ليصل الصوفى الحق إلى غايته المنشودة وهى معرفة الله معرفة ذوقية قلبية إذ المحبة الإلهية وحدها — لا التعقل والنظر — هى الطريق الوحيد المضمون الموصل إلى تلك المعرفة

فالحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه عنصرا « الذوق » و « النزوع » أى الإدراك الذوقى لماهية المحبوب وهو الذى نسميه المعرفة والإقبال الكلى عليه وهو مانسميه بالنزوع على حد قول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى . ويؤكد لنا هذا كله منهج الصوفية فى المعرفة بالله . فمعرفتهم ليست وليدة العقل ، وليست علما صوريا . بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل والحس معا . فهى نور يقذفه الله فى قلب من أحبه ، أوهى إشراق الجانب الإلهى فى قلب الصوفى وهو مايسمى بالعلم اللدنى الذى خص به الخضر « وعلمناه من لدنا علما » ، وهو العلم الحضورى الاتصالى الشهودى .

ومعنى ذلك كله أنه عندما يكون الموضوع معروضا للنظر وترفع الحجب فلابد أن يحصل للنفس إشراق حضورى على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها، ولا يكون ذلك عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة فى النفس كما يقول أصحاب المعرفة البحثية الاستدلالية الذين يعتمدون على البحث والبرهان لاغير . وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تضاء جوانبها بالاشراق تدرك الموضوع الحاضر . ولا تكون قدرة النفس على استحضار الموضوع الافى حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه . والحضور يكون بقدر تسلط النفس على الجسد وقهرها لشهواته وملذاته . ونخلص من ذلك كله أن القهر والمحبة

علاقتان تنتظمان المعرفة الصوفية الذوقية الباطنة . ويصبح الصوفية إذن هم هؤلاء الذين صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا من الحق . فاذا تركوا كل ماسوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين . ويصير الصوفية هنا هم المصطفين الأخيار والذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون .

ولكن إذا ماورد الانسان حياض المعرفة ، هل يتأتى له أن يعمل ما يخالف الشريعة ؟ هل الباطن وهو المعرفة التى وصل اليها يخالف الظاهر ؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة ؟ للاجابة على هذا كله نقول أن معظم الصوفية قد بالغوا فى تحذير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية ، والحصول فى عين القرب عندما يبذلون أنفسهم فى طريق الجهد والمجاهدة، فيسقطون التكاليف ويرفعونها وينشرون الإباحية . ومعظم أقوال الصوفية الصادقين تدور حول الإهتمام بالشريعة والقيام بالواجبات الدينية . بل أوجسوا خيفة من المبالغة فى التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، فألحوا فى المطالبة بظاهر الشرع لأنه فى نظرهم هو الباب الموصل إلى علم الباطن . وذلك لأن كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل . والشريعة هى الباب المؤدية إلى انكشاف المعرفة ، واتوا البيوت من أبوابها » . والأساس الذى بنى عليه الصوفية علمهم عند ربطه بعلم الشريعة ، هذا الأساس هو التقوى وهى رتبة بين الخوف والرجاء حيث يسيرا فى أعمال العبد وسائر نياته متلازمين مقترنين فبامتزاج الخوف والرجاء فى نفس العبد والسير على مقتضا هما ينتج الحب لله وحسن العبودية له . قال تعالى : « ولباس التقوى ذلك خير » يضاف إلى ذلك قوله :« إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين » أى يطلبون منا خوفا ورجاء .

وقد أدى مقام الخوف والرجاء عند أبي القاسم الجنيد ( ت ٢٩٧ هـ ) إلى حالتي القبض والبسط فإذا قبضه الله بالخوف أفنـــاه عن نفسه ، وإذا بسطه بالرجاء رده على نفسه . ويؤدى هذا أيضا إلى حال الفناء والجمع والتفرقة والجمع عنده وعند غيره من الصوفية هو أن يشهد الحق وإثباته أما التفرقه فمعناها رؤية الخلق ومشاهدتهم .

ثم نرى مظهرا آخر من مظاهر مشاهـدة الحق والفناء فى حبه ويتجلى هـذا الحب واضحا فى حال الفناء عن الآلام . فلقد صارت هذه الحال منذ القرن الثالث الهجرى من المناقب الرئيسية للصوفى الحـق . وكان ذلك بفضل الصوفى البغـدادى السرى السقطى المتوفى عام ٢٥٨ هـ وأستـاذ الجنيد ، الذى بلـغ به مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس بألمه . وإنما يدل ذلك الفناء عن الآلام على أن كمال الاستغراق فى حب الله يزيل الاحساس بالنفس بالكلية . بل كان لهـذا الحب والعشق دلائله وعـــلاماته على جسد السرى السقطى الذى أضناه الحب ، فأصبح جسده سقيما دنفامضنيا كأجهد مايكون . ولا أدل على صـدق السرى فى أنه غرق فى مقام الفناء فى الله نتيجة عشقه له حتى يبس جلده على عظمـه من فرط محبته لله ، ليس أدل من هذه الأبيات التى أهداها إلى تلميذه أبى القاسم الجنيد:

ولما إدعيت الحب قالت كذبتنى .·. فمالى أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى يلصق الظهر بالحشا .·. وتذبل حتى لا تجيب المنـــاديا

وتنحل حتى لايبقى لك الهوى .·. سوى مقلة تبكى بهـــا وتناجيا

وإذ انتقلنا إلى صوفى آخر فإننا نرى مقام الفناء والبقاء يتخذ مرحلة جديدة عند أبى سعيـد الخراز المتوفى عام ٢٨٦ هـ تتسم بطابع المعرفة . ولاشـك فى أن الفناء والبقاء من أهم المقامات التى بنى عليها التصوف الاسلامى بل أن مـــدار

المقامات والأحوال جميعها ترجع إلى هذا المقام بمعانيه المختلفة . فان غاية ماينشده الصوفى العارف الصادق هو أن يفنى عن نفسه وصفاته ، ويبقى بصفات الحق ثم يفنى العارف عن صفات الحق بشهوده الحق ، ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق ، وهو مايسمى بفناء الفناء الذى يظهر كثيراً عند الجنيد والحلاج وأبى بكر الشبلى المتوفى عام ٣٣٤ هـ .

إن هذه المرحلة الأخيرة وهى فناء الفناء تتخذ نظرية جديدة عند الجنيد هى نظرية « وحدة الشهود » التى تتصل اتصالا وثيقا باصول التوحيد والمعرفة وذلك عند الرجوع بالتوحيد الصوفى إلى جبلة النفس الانسانية التى يتجلى فى صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته . وسند هذا كله الآية القرآنية المعروفة بآية « الميثاق » لقوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى » . وكل هذا لا يتم عند الجنيد إلا على أساس حال الصحو الذى فضله على حال السكر . فحال الصحو هو أساس الكشف والمعرفة ، وذلك عندما يتحقق الصوفى من بقاء ذاته مع فناء صفاته . أما السكر فلايؤدى إلى المعرفة الحقيقية ، بل هو حجاب يحجب النفس عن الكشف والمشاهدة ، لأن السكر هو توهم فناء الذات مع بقاء الصفات .

أما الحلاج الثائر الروحى فى الاسلام والذى قتله الفقهاء عام ٣٠٩ هـ فقد كان أحد هؤلاء الذين فنوا فى حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ماسوى الله . فلم يشاهدوا فى الوجود غير الله . وقد فاضت بالحلاج عاطفة الحب فقال فى إحدى شطحاته وصاح فى حالة من أحوال جذبه « أنا الحق » وقال أيضا « مافى الجبة إلا الله » . ولم يكن الحلاج هو الوحيد الذى نرى عنده مثل هذه الشطحات . بل

إن أبا يزيد البسطامى قد عبر عن شدة وجده قائلا « سبحانى ما أعظم شأنى » ولكن حجة الاسلام الامام الغزالى الذى درس التصوف واجتهد فيه وعرف معانيه والذى عالج المسائل الصوفية وحللها وعمق معانيها وربط بينها وبين المعانى الدينية الإسلامية - وكان رائده فى ذلك الحارث المحاسبى حامل لواء التصوف السنى - قد ذهب إلى تأويل هذه الشطحات بما يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية وصبغها بصبغة مذهب أهل السنة . وحملها كلها على محامل حسنة وأولها على أنها من فرط المحبة وشدة الوجد . فقد اتفق العارفون بعد عروجهم إلى السماء الحقيقة على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق . وصار لهم ذلك حالا ذوقيا ، فانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا . فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكرا دفع دونه سلطان عقولهم . وكلام العشاق فى حالة السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ، وهو ما تكلمت عنه كثيرا وأسميته الاتصال الذى تقوم عليه نظرية وحدة الشهود . ومثال ذلك ماقاله الحلاج العاشق فى حال فرط عشقه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا .·. نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتنى أبصرته .·. وإذا أبصرته أبصرتنا

فالحلاج إذن - وهذا ما نتمسك به ولا نحيد عنه مطلقا - من أنصار وحدة الشهود ومن المؤكدين لها بشطحاته وسكراته وثوراته الروحية التى لا مثيل لها فى تاريخ التصوف الإسلامى . بل يعتبر الحلاج هو خلاصة كل هذه الجهود المتضافرة . أى جهود الصوفية ومجاهداتهم حتى وصل التصوف إلى نظرية هى

حالل ذوقية أو تجربة صوفية خاصة بكل صوفى حسب الأحوال التى ترد عليه فى وقت دون وقت آخر . وذروة ماوصل إليه هذا الجهد هو هذه الشطحات التى نراها عند البسطامى والحلاج والشبلى الذى أصيب بالجنون لكثرة سكره وغلباته وفرط محبته لله ، وذلك لقوة سلطان الوجد وهيجانه وغلباته . ومثل هذه الشطحات هى من النوع الذى ينتظمه موضوع المحبة وما ينشده الصوفى من غاية عظمى فى دنياه ، ومن فناء فى ذات الله المنفردة بالبقاء .

أما عن نظرية وحدة الوجود الفلسفية التى تنبع من الاتحاد والحلول فقد بدأت من حيث انتهى إليه التصوف السنى . وتفسير ذلك أن المتتبع لأقوال محى الدين بن عربى قد يتراءى له أن هناك شبها كبيرا بين جوانب هذه النظرية الفلسفية فى حقيقة الوجود وبين الجوانب المختلفة التى رأيناها فى نظرية وحدة الشهود الصوفية الروحية . ومالاشك فيه أن نظرية وحدة الوجود تعلق فى أذهاننا مقترنة باسم محى الدين بن عربى . وربما كان هناك من سبقه فى هذا المجال من أمثال إبن سبعين وأبى الحسن الششترى . إلا أن ابن عربى قد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة والغنوصية المسيحية والرواقية وفلسفة فيلون اليهودى السكندرى . كما أنه انتفع بمصطلحات الاسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الاسلام المتقدمين عليه . وهكذا كان إبن عربى يعتمد على كل مصدر يحقق أهدافه ويؤكد فلسفته الصوفية مهما كان نوعه حتى ولو كان مخالفا للعقيدة الدينية الاسلامية . فقد صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديدا يتفق مع روح مذهبه العام فى وحدة الوجود الذى نجده على وجه الخصوص فى كتابه الذى حققه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى

« فصوص الحكم » .

وتفسير ذلك كله أن نظرية وحدة الوجود جمعت رأى أفلاطون فى المثل المعقولة ، ورأى الاسكندريين والاشراقيين فى الفيض والصدور والانبثاق . ويتلخص مذهب الصدور عند الاشراقيين من أمثال أفلوطين والمشائين من أمثال الفارابى وابن سينا فى أن الواحد أو الله أو الحق أو واجب الوجود ، يوجد مخلوقا سواه ولكنه شبيه به . لان ذلك من صفات كماله دون أن يخسر شيئا من ذاته . وقد دعا الاشراقيون هذا الكائن الأول أو المعلول الأول بالعقل الأول وجعلوا له دورا خاصا يلعبه فى إدارة شؤون الكائنات . وهو واجب الوجود بعلته ، وممكن الوجود بذاته . فاذا تأمل أو تعقل علته أى الله أوجد عقلا ثانيا وإذا تامل فى ذاته أوجد فلكا مركبا من روح وجسد يسبح فى الفضاء . الروح عندما يتعقل ذاته واجب الوجود بعلته ، والجسد إذا تعقل ذاته ممكنا بدون علته ثم يفعل الثانى مافعله الاول ، إلى أن تبلغ الموجودات العقلية أو العقول المفارقة أو الملائكة كما يدعوهم رجال الدين ، أحد عشر مخلوقا عند البعض وعشرة عقول عند المشائين . ثم تنتقل السلسلة الوجودية إلى العالم الذى تحت فلك القمر . وهناك فى القمر تبدأ الأجناس والأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية التى تظهر وتتشعب فى العالم الحسى الى أن تصبح أجزاء وأفراداً .

فليست نظرية وحدة الوجود خارجة عن نطاق الفلسفة الاشراقية . وابن عربى عندما يتكلم عن حدوث العالم أو قدمه وعن أول الموجودات ، يعمد إلى طريقة تجمع بين الألفاظ الوضعية التى اتفق عليها المتفلسفون وعلماء الكلام وبين التعابير والصور الشعرية التى امتاز بها عن سواه . ويعتقد أن أول موجود صدر عن الواحد حسب الطريقة الاشراقية هو جوهر بسيط روحانى فرد ، يسميه

الباطنيون « الإمام المبين » وتسميه السنة « العرش » ويدعوه الاشراقيون « بمرآة الحق أو بالعقل الأول » . وقد كان هـذا الجوهر سببا لإيجـــاد كل ما فى العالم من كائنات .

ونجد لكل هذا الكلام نظيرا فى كتب ابن عربى فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى . وهو لا يقصد بالكلمة المحمدية محمـــداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التى يعتبرها أكمل مجلى خلق ظهر فيـه الحق بل يعتبره الانسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحـد من الوجودات مجلى خاصا لبعض الاسماء الإلهية التى هى أرباب له . فان محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الاسماء ، وهـو الاسم الأعظم الذى هو الله ولهذه الحقيقة المحمدية التى هى أول التعينات أو أول المخلوقات وظائف أخرى عند ابن عربى . فهى من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هى النور الذى خلقه الله قبل كل شىء وخلق منه كل شـــىء . أو هى العقل الإلهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه فى حالة الأحدية المطلقة ، فكان هذا التجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهى فى صور الوجود . ولعل أصدق تعبير لهذا التجلى هو هذا الحديث القدسى الذى يروى عن الرب عزوجل قوله « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . والحقيقة المحمدية أيضا هى صورة كاملة للانسان الكامل الذى يجمع فى نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقى والحقيقة الانسانية . ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العـــلم الباطن ومنبعه وكذلك قطب الأقطاب . وهذه النظرية عند ابن عربى تشبه إلى حد كبير ما وضعه المسيحيون من نظريات فى الكلمة أو فى طبيعة المسيح، أو حتى النظريات اليهودية أو الرواقية أو اليونانية التى تأثرت بها النظرية المسيحية .

والمبدأ الأول الذى يعبر عن مذهبه وتدور حوله كل فلسفته الصوفية وتتفرع

هنا كل قضية أخرى ، هى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات . فاذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها قلنا هى « الحق » ، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها وأسمائها أى من حيث ظهورها فى المخلوقات قلنا هى الخلق أو العالم فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات. ولهذا وصف الحق باضداد وعرف بهما وذلك كما قال — لأول مرة — أبو سعيد الخراز بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد فى الحكم عليه بها « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » . وقد عبر ابن عربى عن وحدة الحق والخلق ، لا عن وحدته هو بالذات الالهية ولا عن فنائه فى محبوبه فيقول :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا .·. وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا

جمع وفرق فان العين واحدة .·. وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

وهكذا عندما يتكلم ابن عربى عن خلق العالم ، فانه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه فى زمان معين ، وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور .

ولكن ماهو اساس الذى قامت عليه هذه النظرية الخطيرة فى الفكر الإسلامى؟ لقد اقتضت هذه النظرية عند ابن عربى أن يؤمن بفكرتى التنزيه والتشبيه معا فى وقت واحد . فنظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين ، سمى الأولى تنزيها والأخرى تشبيها . ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحيانا ، ويعكس الأمر أحيانا أخرى حسب مقتضيات أحواله . فهو فى موضع

يبالغ فى التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية ، ويجعلنا نقول أنها وحدة وجود مادية . ودليلنا على ذلك قول ابن عربى بأن الحق هو المسمى بأسماء المحدثات . ومثل قوله فى مناقشة نظرية الاشاعرة فى الجوهر الذى تكلموا عنه وإن تجليات الحق فى مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله .

وعلى هذا الأساس فان صفتى التشبيه والتنزيه هما صفتان حقيقيتان للحق لا يمكن الا كتفاء باحدهما عن الآخرى . ومعنى ذلك أن ابن عربى عندما ينزه الله ينظر إليه من جهة ذاته . فالحق واحد فى ذاته . وإذا نظر ابن عربى إلى الحق من جهة صفاته أى الكثرة البادية فى العالم فانه يميل إلى فكرة التشبيه وذلك عند سريان الحق بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية .

ولكن هل معنى ذلك أن ابن عربى لم يتنبه إلى جانب آخر فى نظريته يقترب فيه من العقيدة الاسلامية وحتى لا يتهم بالكفر والإلحاد والزندقة ؟ الواقع أنه لم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية فى الوجود العام . بل هو قد غلب جانب الحق على جانب الخلق فى الوحدة الوجوديه حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدارما يفيض على الظل من صاحب الظل .وذلك كله على العكس من الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هى كل ماله وجود وكل ماله حقيقة .إذن المادية التى نجدها عند ابن عربى فى نظريته تختلف عن مادية ديمقريطس حين اعتبر الوجود كله ما هو إلا مجموعة من الذرات تجتمع وتنفصل تلقائيا وذلك لأن ابن عربى صاحب عقيدة دينية سماوية لا يستطيع التخلص منها نهائيا .

كيف نرتاد حياض المعرفة ؟ ماهو الطريق إلى الله ؟ هنا يستشهد ابن عربى

بنفس الحديث الذى رأيناه عند أصحاب نظرية وحدة الشهود . ولكنه يستغل هذا الحديث بطريقة فلسفية عقلية ، لا ذوقية ولا كشفية وهو حديث الرسول: «من عرف نفسه فقد عرف ربه » ويفسره ابن عربى على أن الانسان يعرف ربه بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه . وذلك لأن نفسه هى المظهر الخارجى لربه ، أو هى المرآة التى يتجلى فيها ربه فيراه ويدركه . فمن عرف نفسه عرف ربه، أى عرف الحق الظاهر فى نفسه ، ويعرف أيضا ذلك الأصل فى نفسه . وذلك لأن لكل جزء من أجزاء العالم اصلا من الذات الالهية .

وعلى أساس هذه النظرة جعل ابن عربى الحب الالهى مبدأ عاما يسير عليه الوجود بأسره . وهو حنين الحق إلى الخلق ، أى حنين الكل إلى جزئه، والأصل إلى فرعه . ثم هناك حنين الخلق إلى الحق الذى يمثل حنين الفرع إلى أصله ، والجزء إلى كله . وإن كان هذا فى الحقيقة حنينا للحق إلى نفسه فى صورة الخلق المتعين . وتأكيد ذلك ماجاء فى الحديث القدسى عندما قال تعالى : كنت كنزاً مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » .

ولهذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان . فابن عربى لايدين بالإله الذى صوره الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ،وخلعوا عليه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . أما إله متصوفة وحدة الوجود الفلسفية فهو إله لا صورة تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل مايعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يحب . إن العارف الكامل — فى نظره هو من رأى كل معبود مجلى للحق فيه . وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه ، فأينما تولوا فثم وجه الله ، قال تعالى: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه». أى أنه قد حكم وقدر أزلا أن الناس لايعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتهم.

فنطاق مذهب وحدة الوجود يقضى قضاء تاما على كيان أى دين منزل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الحقيقى الدقيق . فابن عربى يقيم دينــا جديداً على أنقاض ظاهر الشريعة . هذا الدين الجديد — فى نظره — أعمق فى روحانيته ، وأوسع فى أفقه ، وأكثر إرضاء للنزعة الانسانية العامة من كل ماتصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين . ومن هنا نجد ابن عربى — وقد يكون متأثرا بالحلاج وهذا مجرد احتمال فقط لا ضرورة فيه على الاطلاق — قــد أعلن أن الأديان جميعها لها أصل واحد . ولا فرق بين دين ودين آخر مهما كان منزلا أو غير منزل ، وذلك لأنه يدين بدين الحب فأنشد قائلا :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى ∴ إذا لم يأت دينى إلى دينه دان

ولقد صار قلبى قابلا كل صورة ∴ فرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ∴ وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ∴ ركائبه فالحب دينى وإيمــانى

فالجميع يعبدون الله فى صور مختلفة ، وذلك لأن المقصود واحد عندهم فالله متجلى فى جميع الصور . وهنا نرى ابن عربى يعتمد على نظرية الحلول المسيحية أى حلول الله فى جميع الكائنات . وفرق كبير بين وحدة الأديان عندالحلاج ووحدة الأديان عند ابن عربى . فالحلاج قد أقام فكرته على أساس منمقولة الجبر ، بمعنى أن كل إنسان قد فرض عليه عقيدته التى يؤمن بها فلا إختيار له . أما ابن عربى فقد أقام فكرته على أساس نظرية وحدة الوجود .

وهكذا ، فان نظرية وحدة الشهود تختلف تماما عن نظرية وحدة الوجود . وقد عرضنا لأوجه الخلاف بينهمــا لنحدد موقفنا من الحلاج : إما أن نجعله

صوفيا مسلما يقيم تصوفه على أساس من الكتاب والسنة فيؤمن بوحدة الشهود، وإما أن نجعله متصوفا فلسفيا يؤمن بالحلول والاتحاد فيستحق تهمـــة الكفر والإلحاد . فوحدة الشهود تعبير للآية القرآنية . « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، وهذا القرب هو بمنزلة الفضل والكرامة من الله ومحبته لعباده الذين يسألونه فيجيبهم « وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعانى » . فالمسافة بعيدة المدى بل هى لا متناهية بين الإنسان والله من حيث الطبيعة . فلا يرقى الإنسان إلى مرتبة الله ، والإله لا يتنزل الى مرتبة الإنسان .

أما نظرية وحدة الوجود فقد قاربت أن تؤمن بل هى آمنت بامكان إتحاد الناسوت باللاهوت ، وحلول اللاهوت فى الناسوت . وماذلك إلا لأن الكائنات جميعها ليست إلا صور وجمال لله التى تعبر عن صفات الجمال والجلال التى نراها بادية فى العالم ، وماهى إلا صفات الحق حين ظهورها فى الخلق .

وإنى أترك القارىء حرية تحديد شخصيه الحلاج ووضعه فى المكان المناسب له ، وذالك بعد أن كشفنا حقيقة تصوفه وثورته الروحية فى الاسلام .

# الفصل الحادي عشر

## ابو بكر الكتاني

### وحكومة الباطن

# ابو بكر الكتانى

## ١ — حياته ومنزلته :

أصبح الطريق إلى الله أمام الصوفية واضحا كل الوضوح وضمن الولى المختار من بينهم محبة الله له فصار من « المصطفين الاخيار » الذين « لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . » يتلقى من ربه خاص رضوانه ، وأعنى بها الكرامات . ولا يكون فى الكرامات على حد قوله السراج الطوسى شىء أتم من أن يقسم العبد على الله فيبر قسمه وقد قال تعالى : « أدعونى استجب لكم » ولم يقل فى شىء دون شىء . وفكرة القسم هذه وجدناها من قبل عند معروف الكرخى(١) عندما قال لسرى السقطى ولابن أخيه « إذا كانت لك إلى الله حاجة فاقسم عليه بى » وقلنا بصددها أن هذه المنزلة من الله ستجعل الولى ينسب لنفسه لقب « الغوث أو القطب » .

وها نحن قد وصلنا إلى ابى بكر الكتانى الملقب بالغوث ، بل وأصبحت له بطانة أو حكومة باطن لا يعوقهم حواجز الزمان والمكان ، وهم دون القطب مرتبة ودرجة . وسنرى إلى أى حد وصل تأثير الشيعة فى تكوين مثل هذه الحكومة ، وأقصد بالشيعة هنا طائفة الاسماعيلية بالذات . وسنرى أيضا هل كان لمثل هذه الأفكار مصدر اسلامى آخر غير الشيعة ، ولتكن هذه المصادر العامة هى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، أم أن الكتانى كان مجددا فى هذه الناحية .

هو محمد بن على بن جعفر الكتانى . وكنيته أبو بكر ، ويقال : أبو عبد الله ، وأبو بكر أصح . أصله من بغداد ، صحب الجنيد ، وأبا سعيد الخراز ، وأبا

---

١ - انظر كتاب المؤلف : التصوف الاسلامى فى مدرسة بغداد .

وأبا الحسين النورى واقام بمكة مجاورا بها إلى أن مات . (١) وقد سمى بالكتانى نسبة إلى الكتان وعمله . كان يتكلم فى التشوفى على المنابر ، ويكتب الكتب عنها ، «ومع ذلك كان بها أول ما مور ، وأول من أسفر له صبحها من سواد الديجور» (٢) ويؤكد هذا الاتجاه عنده ما حكى عنه أنه نظر إلى شيخ أبيض الرأس واللحية يسأل الناس فقال : « هذا رجل أضاع حق الله فى صغره فضيعه الله فى كبره » (٣) أى لو تعود فى صغره القناعة باليسير وتخلق بالورع والتوكل ، لم يحوجه الله آخر عمره إلى سؤال الناس . وأما التصدى للسؤال على الطرقات فهو فى غاية البشاعة كما لا يخفى . (٤) وهنا يتضح الاتجاه العـــام للصوفية ، الذى تكلمنا عنه كثيراً ، وتبينا فيه أنهم لم يعتمـدوا فى أرزاقهم على الرفق من أصحاب السلطان أو حتى من صلة الاخوان . بل أحب الدراهم اليهم درهم من تجـــارة أو صناعة كانوا يتسمون باسمها . وكان الكتانى إذا سافر الفقير الصوفى إلى اليمن ، ثم رجع اليـه مرة أخرى يأمر بهجرانه وإنما كان يفعل ذلك لانهم كانوا يسافرون إلى اليمن ذلك الوقت لاجل الرفق . (٥)

وربما كان السبب فى اتجاهه هذا ما كان عليه النـــاس فى عصره حيث تقوم معاملاتهم بعضهم لبعض على أساس من الرغبة والرهبة ، لا حبا فى الدين أو الوفاء أو المروءة أو الحياء وهى صفات الناس خلال القرون الاربعة الاولى من

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٧٣

(٢) العروسى : نتائج الافكار جـ ١ ص ١٩٤ والهامش أيضا

(٣) القشيرى : الرسالة ص ٢٧

(٤) العروسى : نتائج الافكار . . جـ ١ ص ١٩٥ الهامش .

(٥) القشيرى : الرسالة ص ١٣٢

الاسلام فقد ذكر السراج الطوسي عنه أنه قال : « كان الناس فى ابتداء الاسلام يتعاملون بالدين حتى رق الدين ، ثم تعامل القرن الثانى بالوفاء حتى ذهب الوفاء ، ثم تعامل القرن الثالث بالمروءة حتى ذهبت المروءة ، ثم تعامل القرن الرابع بالحياء حتى ذهب الحياء ، ثم صار الناس يتعاملون بالرغبة والرهبة . (١) وكان الكتانى كثير السياحة والاسفار وهى صفة الأخيار السائحين فى الأرض وعددهم سبعة عند الصوفية . ويبدو أن الكتانى لم يرتضى لنفسه هذه المرتبة فى أخريات حياته فأقام بمكة التى هى مسكن الغوث أعلى مرتبة عند الأولياء الصوفية . وقد انتقد ابن الجوزى مسلك الصوفية فى الاسفار والسياحة ، بأنه قد لبس على خلق كثير منهم فأخرجهم إلى السياحة لا إلى مكان معروف ، ولا إلى طلب علم . وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زادا ويدعى بذلك الفصل التوكل . فكم تفوته من فضيلة وفريضة . وهو يرى أنه فى ذلك على طاعة ، وأنه يقرب بذلك من الولاية وهو من العصاة المخالفين لسنة رسول الله حيث يقول : « لا زمام ولا خزام ولا رهبانية ولا تبتل ولا سياحة فى الاسلام » . قال ابن قتيبة : « الزمام فى الانف ، والخزام حلقة من شعر يجعل فى أحد جانبى المنخرين وأراد صلى الله عليه وسلم ما كان عباد بنى اسرائيل يفعلونه من خزم التراقى ، وزم الأنوف ، والتبتل ترك النكاح ، والسياحة مفارقة الامصار والذهاب فى الأرض وقال النبى : « إن سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله . » (٢)

أما جولد تسيهر فيرى أن الحديث السالف الذكر مضاف اليه حديث النبى الذى ينفى فيه الرهبنة وينهى عنها هذه الجملة : « ورهبانية أمتى الجهاد فى سبيل الله

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٦٧

(٢) ابن الجوزى : تلبيس أبليس ص ٣١٧ — ٣٨١

فكلمتا « رهبانية » و « سياحة » مترادفتان تماما ، مما يدل على أن صورة الرهبان السائحين كانت حاضرة فى ذهن النبى ، ولا بد أنه رأى عدداً كبيراً منهم قبل بعثه . وفى كثير من مقطوعات الشعر الجاهلى كانت عادات وتقاليد رهبان المسيحية وراهباتها موضع ملاحظات وموازنات مختلفة ، وهى التى أوحت بكلمتى : « سائحين وسائحات » أى الرحل من الجنسين إشارة إلى الاتقياء الزاهدين من المسلمين . وقد وردتا بالقرآن بالآية ١٠٢ من سورة التوبة : « التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر » وبالآية الخامسة من سورة التحريم : « عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات عابدات سائحات ثيبات وابكارا » . (١)

ولنترك القشيرى — وهو أعلم بطبيعة التصوف والصوفية لأنه منهم - يوضح لنا هذه المسألة فى رسالته وهو يشرح أحكام الصوفية فى السفر ويورد قول الله تعالى : « هو الذى يسيركم فى البر والبحر » . ثم يذهب إلى أن السفر على قسمين: سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة . ولكن الذين يسافرون بأنفسهم كثيرون ، ومن يسافر بقلبه قليل . والقوم قد استوفوا آداب الحضور من المجاهدات ثم أرادوا أن يضيفوا اليها شيئا وأضافوا أحكام السفر إلى ذلك رياضة لأنفسهم حتى أخرجوها عن المعلومات وحلوها على مفارقة المعارف كى يعيشوا مع الله بلا علاقة ولا واسطة ولذلك فلم يتركوا شيئا من أورادهم فى أسفارهم . ثم يعطينا تحليلا لتسمية السفر بأنه يسفر عن أخلاق الرجال . ويؤكد هذا قول الكتانى لبعض الفقراء موصيا

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة . ص ١٣١

أياه : « اجتهد أن تكون كل ليلة ضيف مسجد ، وأن لا تموت إلا بين منزلين ». ويعطى لنا محمد بن اسماعيل الفرغانى حكاية وقعت أحداثها معه وأبى الكتانى وكذلك أبى بكر الزقاق حيث أنهم كانوا لا يختلطون فى أسفارهم بأحد ولا يعاشرون أحدا ، حتى إذا قدموا بلدا من البلاد ، فان كان فيه شيخ سلموا عليه وجالسوه إلى الليل ليستفيدوا من علمه ثم يرجعون أول الليل إلى مسجد فيصلون فيه حتى آخره مختتمين القرآن (١) فلم يكن سفر الصوفية إذن لهوا أو عبثا ، بل كان خلقا وعلما حتى أصبح التصوف عند الكتانى كما يقول : « التصوف خلق ، من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك بالتصوف » . (٢)

ويبدو أن الكتانى كان يكثر من ذكر القصص والحكايات التى تتصل بالحياة الروحية والأخلاقية عند الرسل والأنبياء والأولياء ، فسئل عن فائدة مذاكرة مثل هذه الحكايات ؟ فقال : « الحكايات جند من جنود الله ، يقوى بها ابدان المريدين فقيل له : هل لهذا من شاهد ؟ قال : نعم ، قال الله تعالى : « وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك » . (٣)

وأخيراً ، لقد كان الكتانى ممن نشر علوم الاشارة كتبا ورسائل . (٤) وقد توفى بمكة سنة ٣٢٢ هـ باجماع المؤرخين . ولكن ابن الجوزى يذكر رواية أخرى جاء فيها أن الكتانى كان يقال له سراج الحرم ، ولا نحفظ له مسندا وتوفى

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ١٣٠ — ١٣٢

(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٢٧

(٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٧٥

(٤) الكلاباذى : التعرف لمذهب . . ص ١٢

بمكة سنة ٣٢٨ . (١) ولستشف من هذا القول أن الكتانى لم يسند الحديث على العكس من الصوفية الاخرين . وهـــذا فى الواقع هو ما تلمسه عنـد كل من الخطيب البغدادى وأبى عبـد الرحمن السلمى وأبى نعيم الأصبهانى الذين تعودنـا دائما منهم ، ذكر الأحاديث المسندة أو المروية عن الصوفية فلم يرد عندهم ذكر أى حديث للكتانى .

**٢ — الكتانى بين السنة والشيعة الاسماعيلية :**

لصل الآن إلى أهم جانب فى الحياة الروحية عند الصوفية عامة ، ظهر بوضوح وبصراحة عند أبى بكر الكتانى . وهو يعتبر — بحق — مجدداً من هذه الناحية. هذا الجانب هو بغية وأمل كل صوفى تحققت فيه كل معـــانى وقواعد الطريق الصوفى ، حين يريد الوصول إلى القمة التى يشرف منها على الخلق والعالم فيكون بمثابة الوساطة بينهم وبين الخالق يقسم ويبتهل ، فلا يتم مسألته حتى تجـــاب دعوته . فابو بكر إذن ، كان امتـــدادا لهؤلاء الذين اصطفاهم الله فكانوا بمثابة الأبطال : وهم الربانيون الذين يمثلهم عندنا فى مدرسة بغداد كثيرون ، أولهم معروف الكرخى وآخرهم أبو سعيد الخراز حتى هذه اللحظة من تاريخنا لهم . ولكن لم يجرؤ أحد من هؤلاء جميعا أن يعطى لنفسه لقب الغوث أو القطب حتى هذه اللحظة غير الكتانى . فكانت له أصالته من هذه الناحية ، يضاف إلى ذلك أيضاً أنه أول من ذكر مراتب الأولياء ، وعدد كل مرتبة ومكانها وأين تقيم . ولا يسعنا إلا أن نذكر هذه العبـــارة التى نجدها عنده ونحاول أن نبين كيف استطاع الوصول اليها ، وكيف تدرج اليها ، ومن أي مصدر استقى فكرته الجريئة هذه .

---

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٥٧

وهذه العبارة التى لم ترد إلا عند كل من الخطيب البغدادى ، وعبد الوهاب الشعرانى ، هى على النحو التالى ، قال الكتانى : « النقباء ثلاثمائة ، والنجباء سبعون والبدلاء أربعون ، والاخيار سبعة . والعمد أربعة ، والغوث واحد ، فسكن النقباء المغرب ، ومسكن النجباء مصر ، ومسكن الابدال الشام ، فسكن النقباء المغرب ، ومسكن النجباء مصر ، ومسكن الابدال الشام ، والاخيار سياحون فى الارض ، والعمد فى زوايا الأرض ، ومسكن الغوث مكة فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النقباء ثم النجباء ثم الابدال ثم الاخيار ثم العمد ثم اجيبوا والا ابتهل الغوث ، فلا يتم مسألته حتى تجاب دعوته (١) وقد يتساءل البعض لم قررت أن الكتانى قد لقب نفسه بالغوث ، ولم يظهر هذا صراحة فى هذه العبارة : ؟ والجواب على ذلك هو أنه قد جعل مسكن الغوث مكة والكتانى قد استقر به المطاف فاقام بمكة مجاورا إلى أن توفى بها .

وأنبه إلى نقطة معينة وهى أن الذين كتبوا عن تاريخ التصوف وتطوره وناقشوا هذه الفكرة لم يذكروا لنا متى ظهرت وأين ظهرت فى التصوف عامة والتصوف الاسلامى خاصة وأخص بالذكر من المستشرقين كلا من نيكلسون وجولد تسيهر . ولذا فان مناقشتى لهذه الفكرة عند أبى بكر الكتانى هى الأولى من نوعها .

فقد ذهب نيكلسون ، بصدد ذكره الأولياء والكرامات إلى أن الصوفية لا يعلنون يفتأون عن اعتقادهم فى أنفسهم أنهم أمة الله المختارة . وقد أثار القرآن فى

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٣ ص ٧٥-٧٦ ،
والشعرانى : الطبقات ج ١ ص ٩٥

مواضع عدة منه ، إلى من هم عند الله ، المصطفين الاخيار ، وينسب هـذا اللقب إلى الأنبياء أولا ، فهم مختارون لعصمتهم والهامهم ورسالاتهم . وينسب ثانيا إلى جماعة من المسلمين وهم مختارون لقوامهم الصادقة وإعناتهم أنفسهم الأمارة بالسوء واستمساكهم الشديد بالحقائق الربانية . وفي إختصار ، هم الأولياء . وإذا كان الصوفية هم المختارون بين جماعة المسلمين ، فإن الأوليـــاء هم المختارون بين جماعة الصوفيـــة . ثم يضيف نيكلسون إلى ذلك ، قوله : وللاوليـــاء « حكومة باطن يرون أن عليها يتوقف نظام العـــالم . ورأس هذه الحكومة الأعلى يسمى « القطب » وهو أرفع صوفية عصره ، واليه رئاسة الاجتماعات ، التي يعقدها في إنتظام بمجلس شوراه الموقر وأعضاء هذا المجلس لا يعوقهم عن الحضور حواجز الزمان والمكان ، وإنما يأتون من أرجاء الأرض في لمحة طرف يعبرون البحار والجبال والصحارى في يسر بالغ ، كما يسير عوام البشر في السبيل الممهد . ودون القطب تقوم طبقات ودرجات مختلفة من الأولياء وقدعدها الهجويري (ت ٤٦٥ هـ) وهو مؤرخ الصوفية قبل أن يكون متصوفا ، في ترتيب تصاعدي كما يلي : الاخيار الثلاثمائة ، فالابدال الأربعين ، فالأبرار السبعة ، فالاوتاد الأربعة فالنقباء الثلاثة . وهو ترتيب يختلف عن ترتيب أبي بكر الكتاني عـددا وتسمية وهؤلاء جميعا يعرف الواحد منهم الآخر ولا يعمل الواحـد منهم إلا برضى الباقين . وعلى الأوتاد الطواف حول الأرض جميعا كل ليلة، فإن كان هناك مكان لم تقع عينهم عليه بدت فيه في اليوم الثاني شائبة ونقص ، فيخبرون القطب حتى يحمل همه إلى ذلك المكان المشوب ، فيبرأ بما أصابه بفضل القطب (١) .

ولما كان الأولياء هم ورثة الأنبياء والممثلين الشخصيين لهم في خلافتهم عن الله وبخاصة النبي العربي . فلا بد من مناقشة نظرية « الحقيقة المحمدية » كما عرضها

---

١ - نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١١٧ - ١٢٠

نيكلسون . فان النبي هو المثل الأعلى للولي ، أو المجلى الأعظم لتلك الصلة الخاصة التي يطلق عليها الصوفيه إسم « الولاية » ، ومن ثم فانه يمثل في نظرهم « الانسان الكامل » الذي تجلت فيه جميع الصفات الالهية . فهو ولي من حيث باطنه، رسول من حيث ظاهره ، ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى في نظر الصوفية من مقامه من حيث النبوة والرسالة . ( وهذه الفكرة وجدناها من قبل عند الترمذي) ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له في خلافته عن الله . وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لخرب العالم وعمته الفوضى ، ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق. ولذا كثيرا ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هي أليق بالجناب الالهي ،أو بالحقيقة المحمدية ، منهـا بهم . وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة ، ولكنها في الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هويتهم ، أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدي فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حي فعال فيهم. والاعتراف بفضل النبي وأسبقيته أمر معترف به حتى عند أكثر أولياء المسلمين إعتزازا بولايته ( وهذا ما لاحظناه بكثرة عند صوفية بغداد ) ثم يعرض جانبا آخر في الحال الصوفية المعروفة بحال الاتحاد ( والأصح أن يقال هنا التوحيد لا الاتحاد ) وهو حال لا تسمح بوجود وساطة بين العبد والرب لأنه في هذه الحال تتحقق الوحدة الالهية المطلقة . فقد أعتبر الصوفية النظر إلى ما سوى الله نوعا من الشرك ،فحرصوا حرصا شديدا على ألا يشغل العبد قلبه بغير الله . وأروع مثال لذلك رابعة العدوية التي قد شغلها حب الله حتى لم يبق في قلبها مكان لمحبة شيء سواه أو كرهه . (1)

يضاف إلى ذلك ما حكي عن ابن سعيد الخراز أنه قال : رأيت النبي في المنام

---

١ ـ نيكلسون : في التصوف الاسلامي .. ص ١٦١ - ١٦٢

فقلت يا رسول الله أعذرني فان محبة الله تعالى شغلتني عن محبتك. فقال : يا مبارك من أحب الله فقد أحبني ، ويفسر زكريا الأنصاري هذه العبارة قائلا : لأن من أحب محبوبا ، وكل حبه له ،احب من أحبه المحبوب . فلو كمل نظرك لاحببتني أشد المحبة لأني حبيب المحبوب . أما قوله « يامبارك » تستعمل فيمن قصر نظره بعض القصور »(١) تتبين من هذا أن هؤلاء الذين شغلهم حبهم لله عن حب الرسول لا يعتبرون قد وصلوا إلى النظر الكامل بل قصر نظرهم بعض القصور . فلا بد إذن من سبق الرسول وأفضليته على كل ما سوى الله، ولا بد من معرفة الله والوصول إلى حبه عن طريق الرسول الذي يضمن للصوفي طريق الولاية فيصل إلى مرتبة الغوث والقطب ليكون خلفا ووريثا له .

فكيف وصل إذن ، أبو بكر الكتاني إلى هذه المرتبة ؟ لما كانت الشريعة هي الباب الموصل إلى الطريق الصوفي ، والظاهر إلى الباطن . فقد أشار الكتاني إلى الاهتمام بالجمع بين الاثنين . فذكر الكلاباذي عن الكتاني أنه قال : الأعمال كسوة العبودية فن أبعده الله عند الضنة نزعها ، ومن قربه أشفق عليها ونزعها (٢) .

والأعمال هنا هي في مقابل العبادة . الدليل على ذلك قول الكتاني أن العلم بالله أتم من العبادة له . وذلك لأن العلم يستلزم العمل بالجوارح حتى تتم العبادة ويؤكد ذلك أيضا تعريفه للعارف بانه من وافق الله في أوامره ، ولم يخالفه في شيء من أحواله ويتحبب اليه بمحبة أوليائه ، ولا يفتر عن ذكره . وكان يقسم العبادة إلى اثنى وسبعين بابا ، أحد وسبعون منها في الحياء من الله تعالى ، وواحد في جميع أنواع البر . يضاف إلى ذلك قوله : يقول الله عز وجل : ما من عبد أصبح في

---

١ ـ القشيري : الرسالة ص ١٤٧ والهامش أيضا

٢ ـ الكلاباذي : التعرف لمذهب .. ص ٣٦

الدنيا وفى قلبه همان إلا وأنا منه برىء : هم المعاصى وهم المال (١) » .

ولم يفت الكتانى أن يجعل من التقوى أساسا للتصوف والوصول إلى منزلة القرب من الله . فقد رأى فى المنام شابا لم ير أحسن منه فقال له من أنت ؟ فقال التقوى فقال له أين تسكن ؟ قال : فى كل قلب حزين . ثم التفت فاذا إمرأة سوداء كأوحش ما يكون فقال لها : من أنت ؟ فقالت : الضحك . فقال أين تسكنين ؟ قالت : فى كل قلب فرح مرح قال: فانتبهت وأعتقدت أن أضحك إلا غلبة » ومعنى هذه الرؤيا كما يقول الشيخ زكريا الانصارى : قلب حزين » على التقصير فى القيام بما ينبغى لرب العبادة لدلالة التقوى على كمال الخشية من الله حيث يقول « إن الله مع الذين اتقوا . » فرح » أى مشروح . » مرح » أى شديد الفرح لدلالتهما على كمال الغفلة وتمكن القسوة . قال تعالى « إن الله لا يحب الفرحين » والمراد الفرح بالدنيا . أما الفرح بنعم الله وما يرد منه من اللطف والبر فمحمود . قال تعالى « فرحين بما أتاهم الله من فضله . (٢) وقد تحققت صفة الخشية والإجلال لله فى أبى بكر الكتانى القائل : « لولا أن ذكره فرض على لما ذكرته إجلالا له . مثلى يذكره ولم يغسل فه بألف توبة متقبلة عن ذكره » (٣) وبهذه المناسبة وجب على أن أذكر رأيه فى مقام التوبة حيث سئل عنه فقال : « البعد عن المذمومات كلها إلى الممدوحات كلها ثم المكابدات ثم المجاهدات ، ثم الثبات ثم الرشاد ، ثم يدرك من الله الولاية وحسن المعونة » (٤) فأول طريق يوصل إلى

---

(١) الشعرانى : الطبقات ج ١ ص ٩٤ ــ ٩٥

(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٨٠ الهامش أيضا

(٣) المصدر نفسه : ص ١٠٢

(٤) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٣ ص ٧٥

مقام الولاية هو التوبة وشرائطها الداخلة كأساس التقوى .

عندئذ راودت فكرة الولاية قلب أبي بكر الكتاني فذهب يسأل أستاذه ابن الفرجي قائلا « إن لله صفوة ، وإن لله خيرة ، فمتى يعرف العبد أنه من صفوة الله ، ومن خيرة الله ؟ فقال : كيف وقعت بهذا ؟ قلت : جرى على لساني . قال : إذا خلع الراحة ، وأعطى المجهود في الطاعة ، وأحب سقوط المنزلة ، وصار المدح والذم عنده سواء » (١) .

هنا أصبح الطريق أمامه واضحا كل الوضوح ، فانثالت من فمه الأقوال التي تؤكد الجانب الآخر من الحياة الصوفية الحقيقية والتي كانت الشريعة بابا لها . فأصبح الصوفية عنده هم من عزفت أنفسهم عن الدنيا تظرفا ، وعلت همتهم عن الآخرة ، وسخت نفوسهم بالكل ، طلبا وشوقا لمن له الكل . (٢) بل صار الافتقار إلى الله هو الغناء به ، لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بصاحبه (٣) ( وهو نفس قول الجنيد ) . فبأي وسيلة إذن ، يشاهد الكتاني الحق ، بعد أن عزفت نفسه عن الدنيا ، وصح افتقاره إلى الله فصح استغناؤه به ؟ أن أعظم هدية وعطية يقدمها الله لوليه أن يسمح له بالتعرف عليه ومشاهدته ... طريقه هو نفسه ( أي الله ) يقول الكتاني : « وجود العطاء من الحق شهود الحق بالحق . لأن الحق دليل على كل شيء ، ولا يكون شيء دونه دليل عليه » (٤) فوهبه الله الفراسة لمكاشفة اليقين ، ومعاينة الغيب ، لأن الفراسة من مقامات الايمان . (٥)

---

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٧٥

(٢) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٩٦

( ٣ - ٤ ) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٩٦

(٥) القشيري : الرسالة ص ١٠٦

ويعطينا الكتانى تصنيفا لمقامات الناس فى السماع ، أى سماع القصص والحكايات والحكم والمواعظ ، فيقول : « سماع العوام ، على متابعة الطبع ، وسماع المريدين رغبة ورهبة ، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعم ، وسماع العارفين على المشاهدة ، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والبيان . لكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام » . ولكن ما الذى يثيره هذا السماع ويهيجه فى قلب المستمع ؟ والجواب عنده أيضاً حيث يقول : « والمستمع يجب أن يكون فى سماعه مستروح اليه . يهيج منه السماع وجدا ، أو شوقا ، أو غلبة وارد عليه ، يفنيه عن كل مسكون ومألوف » . وأنشد على أثره :

فالوجد والشوق فى مكانى      قد منعانى من القرار

هما معى ، لا يفارقانى      فذا شعارى ، وذا دثارى(١)

هذا هو منهج الكتانى فى السماع الذى يعتبر ركنا هاما فى التصوف بعد تطوره وبعد أن أصبح له قواعد خاصة به .

ولنعد الآن إلى قضيتنا الكبرى — حكومة الباطن عند الكتانى — لنناقشها خلال عقائد طائفة الاسماعيلية وأسرار نظامهم . فالاسماعيلية تستمد اسمها من أنها ، على خلاف الاثنا عشرية ، تختم سلسلة أئمتها الظاهرين بالامام السادس « جعفر الصادق » المتوفى سنة ٧٦٢ م . وقد اختلفوا فى تعليل قعوده عن مباشرة مهمته كامام ، على الرغم من انتسابه للبيت العلوى ، ومهما يكن فقد ترك الإمامة لابنه محمد الذى أصبح الامام السابع الحقيق وحل بذلك محل أبيه اسماعيل ، ثم وليه فى الامامة أخلافه فى سلسلة متصلة كانوا أئمة مستترين متخفين ، اجتنبوا

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٧٥

المجاهرة بالدعوة إلى اللحظة التى أثمرت فيها الحركة الاسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعى فى شخص عبيد الله على اعتبار أنه المهدى المنتظر . وقد أسس هذا ، الدولة الفاطمية فى شمال أفريقية سنة ٩١٠ م ، وأطلق على هذه الفرقة الشيعية اسم السبعية تمييزا لها عن فرقة الامامية المعروفة .ولم تظهر فرقة الاسماعيلية إلا لأنها قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلق حركة خطيرة فى التاريخ الدينى للاسلام وهى حركة القرامطة بل إن المؤامرات والدسائس التى حركوها قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة فى تاريخ الاسلام السياسى ، ألا وهى الدولة الفاطمية .(١)

ولقد جعل الاسماعيلية الدعاية من صميم عقيدتهم وفلسفتهم ، وتقوم فلسفتهم المذهبية على التأمل فى نظم الكون والمخلوقات التى تحيط بالإنسان وتطبيق هذه النظم كلها على الدين . بل إنهم جعلوا الدعاة من حدود الدين وذلك إمعانا منهم فى إسباغ الفضائل على هؤلاء الدعاة الذين يبشرون بالائمة وبعقيدتهم المذهبية حتى يستطيع الداعى أن يوجه أتباع المذهب كيفما شاء . وأن يكون كلامه لهم من صميم المذهب ، فلا يحاجه أحد ولا يخالفه إلا كل مارق عن المذهب .

حينئذ كان نظام الدعاية عندهم هو نفس نظام دورة الفلك ، فقد جعلوا العالم الذى كان معروفا فى عصرهم ـ مثل السنة الزمنية ، فالسنة مقسمة إلى اثنى عشر شهراً ، وإذن فيجب أن يقسم العالم إلى اثنى عشر قسما ، وسموا كل قسم «جزيرة» فجزيرة مصر تشمل بلاد الشام ومصر وبلاد المغرب معا . وجزيرة العراق يقصد بها بلاد العراق وبلوخستان . وجزيرة فارس هى منطقة فارس وكرمان من إيران.

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢١٢

وقد جعلوا على كل جزيرة من هذه الجزر داعيا هو المسئول الأول عن الدعاية فيها ، وكان يطلق على هذا الداعي لقب « داعى دعاة الجزيرة» أو «حجة الجزيرة»

. والشهر ثلاثون يوما ، ولذلك كان لكل داعى جزيرة ثلاثون داعيا نقيبا لمساعدته فى نشر الدعوة ، وهم قوته التى يستعين بها فى مجابهة الخصوم : وهم عيونه التى بها يعرف أسرار الخاصة والعامة ، فكانوا بمثابة وزرائه ومستشاريه فى كل ما يتعلق بجزيرته .

واليوم مقسم إلى أربع وعشرين ساعة ، اثنى عشر ساعة بالليل ، وإثنى عشر ساعة بالنهار ، فجعل الاسماعيلية لكل داع نقيب أربعة وعشرين داعيا ،منهم اثنا عشر ظاهرا كظهور الشمس بالنهار . وكانوا يعرفون بالمكاسرين أو المكالبين وهم أصغر طبقة من درجات الدعاة وو ظيفتهم أن يشككوا الناس فى عقيدتهم ولا يتجاوزون ذلك إلى أى عمل آخر واثنا عشر داعيا محجبا مستترا استتار الشمس بالليل. وكل منهم يسمى الداعى المأذون وهو يبدأ بأخذ العهود والمواثيق المؤكدة على الشخص بأن لا يفشى سرا ، ولا يطلع على أرائه أحدا من الناس ،فاذا وثق به بدأ يكاشفه فى بعض الأسرار الحقيقية التى لا ينزعج منها أحد ولا ينفر منها مؤمن . ثم يطمئن المستجيب الى الداعى المأذون ، وعندئذ ينقله إلى الداعى الذى هو أرقى منه مرتبة . وهكذا يتدرج المستجيب بين الدعاة حتى يسمح له أخيرا بحضور مجالس داعى دعاة الجزيرة وهو كبير دعاتها الذى كان له وحده الحق فى أن يعلم الناس التأويلات الباطنية للدين والقرآن والحديث ، كما كان له الحق فى تعليم الدعاة فلسفة الدعوة المذهبية ( أى علم الحقيقة ) .

ويختار الإمام من دعاة الجزائر الذين يكونون «القيادة العليا» للدعوة أقواهم بنانا ، وأصدقهم جنانا وأغزرهم علما، فيجعله فى مرتبة « داعى الدعاة» ويرجع اليه

الإشراف على الدعوة فى جميع الجزائر وهو الواسطة بين دعاة الجزائر وبين الإمام ومع مرتبة داعى الدعاة كانت هنالك مرتبة أخرى هى مرتبة « الحجة » ويقال لصاحبها « حجة الإمام » وكان الإمام أحيانا يولى مرتبة داعي الدعاة ومرتبة الحجة لشخص واحد.

وكانت المجالس التى يلقيها داعى الدعاة بين الخاصة من الدعاة وكبار رجال الدولة ، هى التى تضم العبادة العلمية أى علم الباطن . فقد ذهب الاسماعيلية إلى أن لكل شىء ظاهر محسوس تأويلا باطنيا لا يعرفه إلا الراسخون فى العلم وهم الأئمة وهؤلاء الأئمة يودعون هذا العلم الباطنى لكبار الدعاة بقدر مخصوص ،بل ذهب الاسماعيلية إلى أبعد من ذلك فقالوا أن التأويل الباطن من عند الله خص به على ابن أبى طالب . فكما أن رسول الله خص بالتنزيل فكذلك على بن أبى طالب فقد خص بالتأويل ، ومن ذلك المشاركة بين النبى وعلى،فقالوا اذن بوجوب التأويل الباطن وضرورته واستدلوا على ذلك بقصة موسى والخضر . وقد أورث على بن أبى طالب التأويل الباطن الأئمة من أعقابه بأمر من الله .(١)

هذا تطور بعض عقائد وأسرار نظام الاسماعيلية قد أطلنا الحديث فيها لأنها أساس هذا الفصل . ومما هو جدير بالذكر أن الإمام السابع عند الاسماعيلية كان يعرف بالقائم صاحب الزمان وهو يقابل عند الصوفية الأولياء « الغوث » أو « القطب » يضاف الى ذلك رأى الشيعة فى المهدى وفى جيشه ، فى أخبار الرجعة أن جيش المهدى يعد ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا عدة أهل بدر . منهم النجباء

---

١ ـ د محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٢١ - ١٦٢ ط القاهرة ١٩٥٩ .

من أهل مصر ، والأبدال من أهل الشام ، والاخيار من أهل العراق (١) وفى هذا بعض الاتفاق مع قول أبى بكر الكتانى .

فهل كان لنظرية الفيض الكونى التى وضحتها فلسفة الاسماعيلية والتى بينوا فيها المظاهر الدورية للعقل الكلى ، التى بدأت سلسلتها بآدم وانتظم فيها نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد واختصت بالامام الذى يلى الإمام السادس عند الشيعة ـ وهو اسماعيل وابنه محمد ـ هل كان لهذه النظرية التى تذهب الى أن محمد بن اسماعيل من أولى العزم الذين يمثلهم عند الطائفة الاسماعيلية سبعة : نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلى ومحمد بن اسماعيل . أما علة كونهم سبعة ، فذلك لأن النظام الكونى والنظام الإنسانى كذلك يؤكد كل منها صحة نظريتهم. فان السموات سبع والأرضين سبع ، والجسد الإنسانى سبع : يدان ورجلان وظهر وبطن وقلب والرأس الانسانى سبع : عينان واذنان وأنف وفم ولسان ، والأئمة سبعة وقلبهم محمد بن اسماعيل (٢) ، نقول هل كان لهذه النظرية أثرها فى البيئات الصوفية والتى تبلورت فى أكمل صورة لها عند ابى بكر الكتانى ؟

يقول جولد تسيهر بعد أن حاول البرهنة على أن الاسماعيلية والصوفية قد استمدوا أفكارهم هذه من النظريات الافلاطونية : « ويبدو هذا الأثر الفلسفى فى استعانة الدعاية الاسماعيلية بالنظريات الافلاطونية ، مع ملاحظة هذا الفرق بينها وبين الصوفية ، فالصوفية لم تكن تبغ من الاستعانة بهذه النظريات الا أن توجد دعامة نفسية تبنى عليها الحياة الدينية ، بينما الاسماعيلية استخدمتها لكى تنفذ الى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها . وفكرة الإمامة

١ ـ د . الشيبى : الصلة بين .. ص ٢٥٠

٢ ـ د . النشار : نشأة الفكر .. ج٢ ص ٣٦٨

عندهم لم تكن إلا قناعا ستروا وراءه برامجهم الهدامة، ولم تكن إلا تكأة اسلامية المظهر اعتمدوا عليها كاداة للتقويض والتدمير » (١)

وهذا يدعو نا أيضا أن نتعرف بعض الضوء على الأفكار التى قد نجد لها مثيلا فى تصوف من نوع آخر ، وأقصد بذلك الفلسفة الإشراقية التى أفاض فيها القول أستاذىا الجليل الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه القيم « أصول الفلسفة الاشراقية » . فيقول بصدد كلامه عن نظرية الفيض وترتيب الموجودات عند شهاب الدين السهروردى المقتول سنة ٥٨٦ هـ أن الصادر الأول من الواحد الحقيقى هو نور مجرد وهو الواسطة بين نور الأنوار والموجودات . ويسمى المشاؤون هذا الصادر الأول عقل الكل أو « العقل الكلى » ويسميه السهروردى فى الهياكل « النور الابداعى » وفى حكمة الاشراق « النور الأقرب » . أما فى الرسائل الصوفية فإنه يتخذ طابعا رمزيا ، ففى رسالته الصوفية « أصوات أجنحة جبرائيل » يسميه « الشيخ » وهى تسمية تتمشى مع القصة التى تتخذ أشخاصا كرموز لتختفى وراءها المعانى المراد عرضها . ثم يتحدث بعد ذلك عن سلسلة الفيوضات المعروفة فى الأفلاطونية المحدثة التى تعبر عن مذهب الايجاد المستمر والذى لا يعتبر خلقا مستمرا لأنه إيجاد ضرورى لا يتصف بصفة زمانية . وأساس هذا الصدور والاشراق الخيرية المطلقة . والاشراق والمشاهدة عمليتان تشيدان الوجـود .

وعلى ذلك فان السهروردى يعتمد فى المعرفة التى تحدث عنها فى كتبه على الكشف الصوفى وحده ، ويذكر فى مواضع متعددة من حكمة الاشراق أنه شاهد

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة . . ص ٢١٣

الأنوار العليا معاينة بعد تجرده عن بدنه . ثم يقول السهروردي في موضع آخر أن النور المدبر يستطيع الادراك المباشر بعد التجرد من الجسد ، ولذلك شاهد المتألهون أصحاب الرياضات والمجاهدات الأنوار المجردة ، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم ومن جاهد في الله حق جهاده ، وقهر الظلمات رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من المبصرات ههنا . فشروط المعرفة المباشرة إذن عنده هي خلاص النفس من البدن » . (١)

ولا يفوتني أن أذكر هذه الرؤيا الرمزية التي وقعت أحداثها بين أبي بكر الكتاني والرسول مع صحبه وخلفائه الأربعة . ونلمس من هذه الرؤيا موقفا خاصا للكتاني حيال على بن أبي طالب بالذات . وهو موقف لم نره من قبل عند الصوفية الآخرين ، وربما كان يتصل بمركز الكتاني بين أولياء الله . وهذه الرؤيا كما ذكرها الكلاباذي هي ، قال الكتاني : « رأيت رسول الله في عادتي ، فكانت العادة قد جرت له أنه كان يرى النبي كل ليلة اثنين وخميس فيسأله مسائل فيجيب عنها ، فقال فرأيته قد أقبل علي ومعه أربعة نفر ، فقال لي يا أبا بكر أتعرف من هذا ؟ قلت نعم هو أبو بكر ، ثم قال لي اتعرف هذا ؟ قلت نعم هو عمر ، ثم قال لي أتعرف هذا الرابع ؟ فتوقفت ولم أجب ، فأعاد علي ثانيا فتوقفت ، فأعاد علي ثالثا فتوقفت ، وكان في قلبي منه غيرة قال: فجمع كفه وأشار بها إلي ثم بسطها وضرب بها صدري وقال لي : يا أبا بكر قل هذا علي بن أبي طالب ، فقلت يارسول الله هذا علي بن أبي طالب قال فآخى عليه السلام بيني وبين علي رضى الله عنه . قال ثم أخذ علي بيدي . وقال لي : يا أبا بكر قم حتى تخرج إلى الصفا ،

---

(١) د محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٤٦ ـ ٢٦٨ ط القاهرة ١٩٥٩ .

فخرجت معه إلى الصفا ، وكنت نائماً فى حجرتى ، فاستيقظت فإذا أنا على الصفـــاء » (١) .

ولى على هذه الرؤيا عدة ملاحظات :

أولا : لقد تعرف أبو بكر الكتانى على شخصية الخلفاء الثلاثة ولم ينكر أحدا منهم ، مما يدل على سنته .

ثانيا : غيرته من على وتوقفه وعدم إجابته لسؤال الرسول ، فما علة ذلك ؟ هل يرجـــع ذلك إلى ما أشاعه شيعة على من أن النبى آخى بينه وبين على وقال فيه : من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، وقد رأوا فى هذا الحديث ترشيحا له لتولى الأمر بعد النبى . وأنه قال أيضا فى على : « أنا مدينة العلم وعلى بابها (٢) . فكان ذلك كلـه سببـــا لغيرة الـكتانى من الإمام على .

ثالثا : عندئذ آخى الرسول بين الكتانى وبين على ، فهل معنى ذلك أنه قـــد أخذ عنه هذا العلم اللدنى الذى خصه به الرسول ، فاستحق إذن أن يلقب نفسه بالغوث ؟

رابعا : ما معنى خروجه معه إلى الصفا ؟ ولـماذا وقـع اختيـار على بن أبى طالب لهذا المكان ؟ هل للصفا معنى صوفيا كالذى وجدناه عند الجنيـد فى وصفـه لمراحل الحج لجعل السعى بين الصفا والمروة هو إدراك الصفاء والمروءة ؟

فالرؤيا إذن ، إن دلت على شيء فإنما تـدل على جانبين مختلفين : جانب سنى

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب . . ص ١١٩

(٢) د . الشيبى : الصلة بين . . ص ٥٣

يظهر فى إعتراف الكتانى بشخصية الخلفاء. والجانب الآخر شيعى يظهر فى المآخاة بين أبى بكر الكتانى وعلى أو أنها تدل على أن الصوفية جميعا ـ ومنهم الكتانى ـ لم يفرقوا بين صحابة الرسول ولم يتشيعوا لأحدهم

وعلينا قبل أن ننتقل إلى الجانب الآخر من المصادر التى ذكرتها ، أن نختم هذا الجانب بما أورده ابن خلدون فى « مقدمته » ورأيه فى مسألة القطب ومتى نشأت وأوجه الشبه بين الشيعة والمتصوفة ، وكذا نقدهلهذه الصلة. فقدذهب ابن خلدون إلى أن المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول ، وملأوا الصحف منه ، مثل الهروى فى كتاب المقامات له وغيره ، وتبعهم ابن عربى وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الاسرائيلى فى قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول والهية الأئمة مذهبا لم يعرف لاولهم فاختلط مذهب كل منهما بالآخر كما إختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم . فظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب الذى معناه رأس العارفين . وهم يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى الموت ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان . ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة فى النقباء ، حتى أنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على الإمام على وهو من هذا المعنى أيضا وإلا.فعلى رضى الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة فى لبوس ولا حال . بل كان أبو بكر وعمر ازهد الناس بعد رسول الله وأكثرهم عبادة ولم يختص أحد منهم فى الدين والورع بشىء يؤثر عنه فى الخصوص ، بل كان الصحابة كلهم أسوة فى الدين والورع والزهد والمجاهدة . تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم . ولكن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص على بالفضائل دون من سواه من الصحابة

ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم . والذى يظهر أن المتصوفة بالعراق ، لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم فى الامامة وما يرجع اليها عما هو معروف فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن، وجعلوا الامامة لسياسة الخلق فى الانقياد إلى الشرع وأفردوه بذلك حتى لا يقع اختلاف كما تقرر فى الشرع . ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيها بالإمام فى الظاهر ، وأن يكون على وزانه فى الباطن وسموه قطبا ، لمدار المعرفة عليه . وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة فى التشبيه فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة فى أمر الفاطمى وما شحنوا كتبهم فى ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفى أو اثبات ، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم فى كتبهم (١) وهنا يتبين لنا موقف ابن خلدون فى مسألة القطب التى ظهرت عند الصوفية متأثرة بما هو شائع عند الاسماعيلية وغيرها من فرق الشيعة .

ننتقل الآن الى المصادر الأخرى التى تحدثنا عنها والتى أثرت فى فكرة الكتانى وهى قضيتنا الكبرى . وسوف نرى الى أى حد كانت هذه المصادر - وهى الاحاديث النبوية - قد أثرت فى الكتانى . وعمدتنا فى ذلك هو أبو نعيم الأصبهانى وما ذكره مدافعا عن الصوفية وخاصة الأولياء حيث يقول: كيف تستجيز نقيصة أولياء الله تعالى ومؤذيهم مؤذن بمحاربة الله. فقد قال رسول الله يروى عن ربه عز وجل: قال من آذى لى وليا فقد استحل محاربتى، هذا هو دفاعه عن الأولياء. أما ما يدل على عددهم ومراتبهم فقد روى ابن عمران أن رسول الله قال : خيار أمتى فى كل قرن خمسمائة ، والأبدال أربعون ، فلا الخمسمائة ينقصون ، ولا الاربعون ، كلما مات رجل أبدله الله عز وجل من الخمسمائة مكانه ، وأدخل من

---

١ - ابن خلدون : المقدمة جـ٣ ص ١٠٧٣ - ١٠٧٥

الاربعين مكانهم». قالوا يا رسول الله دلنا على أعمالهم. قال : يعفون عمن ظلمهم ، ويحسنون الى من أساء اليهم ،ويتواسون فيما آتاهم الله عز وجل».والحديث الآتى يقرب الى حد ما من تقسيم الكتانى للاولياء وعددهم ووظيفتهم .

فعن عبدالله قال قال رسول الله : « إن لله عز وجل فى الخلق ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم عليه السلام ، ولله تعالى فى الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى ، ولله تعالى فى الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم ، ولله تعالى فى الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل ، ولله تعالى فى الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل ، ولله تعالى فى الخلق واحد قلبه على قلب اسرائيل . فاذا مات الواحد أبدل الله عز وجل مكانه من الثلاثة . وإذا مات من الثلاثة أبدل الله تعالى مكانه من الخمسة ، وإذا مات من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة ، وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من الاربعين ، وإذا مات من الاربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمائة ، وإذا مات من الثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة . فبهم يحيى ويميت ، ويمطر وينبت ويدفع البلاء » . قيل لعبد الله بن مسعود : كيف بهم يحيى ويميت ؟ قال : لانهم يسألون الله إكثار الامم فيكثرون، ويدعون على الجبابرة فيقصمون، ويستسقون فيسقون ويسألون فتنبت لهم الارض . ويدعون فيدفع بهم أنواع البلاء »(1) والواقع أن الاعداد التى ورد ذكرها فى الحديث الاخير هى نفس الاعداد التى ذكرها الهجويرى ، مع إختلاف بسيط . فبدلا من الاربعة ( أوتاد ) نجدها خمسة ( قلوبهم على قلب جبريل عند حديث الرسول ) وعلى كل حال هذه هى الاعداد التى وردت عندهم :

---

١ - أبو نعيم : الحلية جـ١ ص ٤ - ٩

أ ـ الرسول : ٣٠٠ ، ٤٠ ، ٧ ، ٥ ، ٣ ، ١٠ ، ٢ ، ١

ب ـ الكتاني : ٣٠٠ ، ٧٠ ، ٤٠ ، ٧ ، ٤ ، ١

جـ ـ الجويري: ٣٠٠ ، ٤٠ ، ٧ ، ٤ ، ٢

ونختم هذا الفصل بالعبارة التى ذكرناها من قبل عند الحسن البصرى وكانت محور الحياة الروحية عند معروف الكرخى، لنثبت بها أيضا مع أحاديث الرسول الاتجاه السنى الإسلامى عند الكتانى . وقف الحسن البصرى بين الناس واستطاقال بلسان الله : « إذا كان الغالب على عبدى الاشتغال بى جعلت نعيمه ولذته فى ذكرى فاذا جعلت نعيمه فى ذكرى عشقنى وعشقته . فاذا عشقنى وعشقته رفعت الحجاب بينى وبينه وصرت معالما بين عينيه لا يسهو إذا سها الناس ... أولئك الأبطال حقا ، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذابا ذكرتهم فصرفت ذلك عنهم » . هــؤلاء هم الأولياء الذين ورد ذكرهم عند كل من الكتانى والجويرى . وهم الذين اذا أقسموا على الله وابتهلوا أبر الله قسمهم وقبل ابتهالهم فرفع عذابه وقضى حوائجهم من أجل الخير والمنفعة للخلق أجمعين لا لأنفسهم . فهم أبطال حقا ، بل هذه هى الفتوة الحقيقية التى ظهرت بين الصــوفية عامة ، وصوفية بغداد خاصة . وهذه هى المحبــة التى يتجلى فيها الإيثار . وهذا هــو التصوف الذى أصبح من أخص خصائصه الخلق عند الكتانى الذى سئل عن الوجد فى الدنيا ما هو ؟ فقال : هو سرور القلب بفقد الشىء ، « وملازمة تحمل الأذى من جميع الخلائق ، وكل شىء أتاه منهم يقول أنا أستحق أعظم من ذلك، ويرى أنه يستحق النار وصولح بالرماد » (١) فآثر الخلق على نفسه واستحق من أجلهم

---

١ ـ الشعرانى : الطبقات جـ ١ ص ٩٤

العذاب فداء وتضحية وكأنه تحمل خطيئة آدم . وبناء على ذلك فقد نظر الكتانى الى الله فى دلالته بالناس أجمعين علاقة تسامح من جانب الرب،فقال « الغافلون يعيشون فى حلم الله ، والذاكرون يعيشون فى رحمة الله ، والعارفون يعيشون فى لطف الله ، والصادقون يعيشون فى قرب الله » (١) فالكل الغافلون وغيرهم ، قد شملهم الله بحلمه ورحمته ولطفه وقربه .

١ - السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٧٦

# الفصل الثاني عشر

## ابو بكر الشبلي

### والتأويل الصوفي

# ثانيا ـ الشبلى

## ١ ـ حياته ومنزلته :

هذه هى الشخصية الصوفية الأخيرة فى كتابنا هذا الذى عنونت له باسم «أعلام التصوف فى الإسلام» . ولم يحدث لها ماحدث للحلاج . وماذلك إلا لأنها اتخذت التقية منهجاً لها، واتبعت طريقا سلبيا بعد أن رأت وشاهدت ماوقع لشهيد التصوف الإسلامى . وليس معنى ذلك أن أبا بكر الشبلى لم تصدر عنه شطحيات تدينه إذا أخذت على ظاهرها . ولكنه نجا وسلم ، لأنه لم يشارك الحلاج فى ناحية من نواحى حياته الفكرية ، وأقصد بها الجانب السياسى عنده وما اتهم به من أنه يدعو إلى أهل البيت ، ويعمل ضد الخلافة العباسية .

ونستطيع القول بأن الشبلى يعتبر خاتمة المطاف فى التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد منذ تأريخنا له وابتدائه بأبى هاشم الزاهد أول من لقب بالصوفى[١]، وكأن مأساة الحلاج سدت الطريق الصوفى،فأصبح طريقاً وعراً مليئاً بالأشواك. فلا نشاهد بعد أبى بكر الشبلى متصوفا يرتاد طريق المعرفة الذوقية ، اللهم إلا شخصيتين ورد ذكرهما واختتمنا بهما مدرسة بغداد [٢] . وذلك باستثناء جعفر الخلدى الذى كان إليه المرجع فى حكايات الصوفية وأقوالهم . وحتى هاتين الشخصيتين لم يتسم تصوفهما إلا بالوعظ الذى يعتبر من أدنى وأقل مراتب التصوف الحقيق . والذى أعنيه بقولى أن الشبلى يعتبر خاتمة المطاف ، أى أنه اجتمع له كل معانى التصوف ومشتقاته . فاذا نظرنا إلى التصوف من ناحية اللباس فاننا نجد الشبلى أول من سماه ـ صراحة ـ بعلم الخرق ، فى مقابل علم الورق ، أى الفقه أو العلم الظاهر . وإذا كان التصوف هو الزهد فى الحياة ، وترك السلطان ، فان الشبلى قد تجردمن كل ماتملك يداه ، من متاع الحياة ، وترك مجداً تتلألأ أنواره .أما إذا

---

١ ـ أنظر كتابنا التصوف الاسلامى فى مدرسة بغداد .

٢ ـ أنظر الكتاب السابق .

أخذنا التصوف فى أعلى مراتبه وفى أرفع غاياته ألا وهو التصوف الذى أساسه المحبة والشوق إلى الله الحق ، المرتبط بالمعرفة ، فان الشبلى قد أقبل على مجالس العابدين يملأ آفاقهم وجداً وحباً وأنساً ، حتى لقب بريحانة المؤمنين . وكان أحد هؤلاء الذين جمعوا بين التصوف والشريعة بل كان فقيهاً متصوفاً .

لقد اختلف المؤرخون فى إسمه ، فيقال دلف ، ويقال : ابن جحدر ، ويقال ابن جعفر ، ويقال: اسمه جعفر بن يونس ، هو أبو بكر الشبلى ، خراسانى الأصل ، بغدادى المنشأة والمولد . وأصله من أسروشنة . ومولده - كما قيل - سامرا . (١) وثمة رواية أخرى تقول أن الشبلى من أهل أشروسنة ، بها قرية يقال لها شبلية أصله منها ، ( وربما انتسب إلى هذه القرية فسمى الشبلى ) وكان خاله أمير الأمراء بالاسكندرية . أما والده فكان حاجب الحجاب ، والشبلى كان حاجب الموفق ، فجعل لطعمته دماوند . ثم لما أقعد الموفق - وكان ولى العهد من قبل أبيه - حضر الشبلى يوما مجلس خير النساج (ت ٣٢٢ هـ) وتاب فيه ورجع إلى دماوند ، وقال : أنا كنت صاحب الموفق ، وكان ولانى بلدتكم هذه فاجعلونى فى حل ، فجعلوه فى حل ، وجهدوا أن يقبل منهم شيئاً فأبى ، وصار بعد ذلك واحد زمانه حالا ونفسا . (٢)

وصحب أبو بكر الشبلى الجنيد ، ومن فى عصره من المشايخ . وصار أوحد وقته حالا وعلما ، وكان عالما ، فقيها على مذهب مالك . عاش سبعا وثمانين سنة ، ومات فى ذى الحجة ، سنة ٣٣٤ هـ ( فيكون مولده سنة ٢٤٧ تقريبا ) ودفن فى مقبرة الخيزران (٣) ( ببغداد بقرب الإمام الأعظم ) .

---

١ - السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٣٧

٢ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٨٩

٣ - السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

وجاء الشبلي إلى الجنيد أول سلوكه الطريق فقال له : لقد حدثونى عنك أن عندك جوهرة العلم الربانى الذى لايضل صاحبه ولايشقى فإما أن تمنح ، وإما أن تبيع ، فقال الجنيد : لا أستطيع أن أبيعها لك فما عندك ثمنها ، وإن منحتها لك أخذتها رخيصة فلا تعرف قدرها . ولكن وقد رزقت هذا العزم فهو علامة الإذن ، وبشير التوفيق ، فالق بنفسك غير هياب فى عباب هذا المحيط مثلما فعلت أنا ، ولعلك إن صبرت وصاحبك التوفيق أن تظفر بها . واعلم أن طريقنا طريق المجاهدين الآخذين بقوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » فاجعل هذه الآية نصب عينيك فهى معراجك إلى ماتريد » . (١)

عمل الشبلي بنصيحة شيخه الجنيد ، فكانت مجاهداته فى أول أمره فوق الحد ، فيقال : أنه اكتحل بكذا وكذا من الملح ليعتاد السهر ولا يأخذه النوم .(٢)ولكن ابن الجوزى كفقيه ، لاتعجبه هذه المجاهدة ، بل يقول إن هذا فعل قبيح لايحل لمسلم أن يؤذى نفسه ، وهو سبب للعمى . ولاتجوز إدامة السهر ، لأن فيها إسقاط حق النفس . والظاهر أن دوام السهر والتقلل من الطعام أخرج الشبلي إلى هذه الأحوال والأفعال . (٣) كيف لو علم إذن ، ابن الجوزى أن الشبلي كان فى ابتداء أمره ينزل كل يوم سربا ويحمل مع نفسه حزمة من القضبان ، فكلما دخل قلبه غفلة ضرب نفسه بتلك الخشب حتى يكسرها على نفسه فربما كانت الحزمة تفنى قبل أن يمس ، فكان يضرب بيديه ورجليه على الحائط على حد قول القشيرى .(٤)

وكان الشبلي إذا دخل شهر رمضان المبارك جد فى الطاعات ويقول : هذا

---

١ ـ عبد الباقى سرور : من أعلام التصوف الإسلامى ص ١٢٤
٢ ـ ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٣٩
٣ ـ ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٢٨٦
٤ ـ القشيرى : الرسالة ص ١٠١

شهر عظمه ربي ، فأنا أولى بتعظيمه » . ولذلك كله إستحق الشبلي أن يقول عنه الجنيد : لكل قوم تاج ، وتاج هؤلاء القوم ( أي الصوفية ) الشبلي . بل ويقول عنه أيضا : لا تنظروا إلى أبي بكر الشبلي بالعين التي ينظر بعضكم إلى بعض ، فانه عين من عيون الله عز وجل » . يضاف إلى ذلك قول أبي عبد الله الرازي : « لم أر في الصوفية أعلم من الشبلي ، ولا أتم حالا من الكتاني : »(١)

كل هذا إنما يدل على منزلة الشبلي بين أكابر القوم ، فقهاء وصوفية . ومما يدل على منزلته بين الفقهاء والقراء ، أنه جاء إلى مسجد أبي بكر بن مجاهد فدخل عليه فقام إليه ابن مجاهد . فتحدث أصحاب ابن مجاهد بحديثها ، وقالوا له أنت لم تقم لعلي بن عيسى الوزير وتقوم للشبلي ؟ فقال ابن مجاهد : ألا أقوم لمن يعظمه رسول الله . رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فقال لي : يا أبا بكر إذا كان في غد فسيدخل عليك رجل من أهل الجنة ، فاذا جاءك فاكرمه . قال ابن مجاهد : فلما كان بعد ذلك بثلاثين - أو أكثر - رأيت النبي في المنام فقال لي : يا أبا بكر أكرمك الله كما أكرمت رجلا من أهل الجنة . فقلت : يارسول الله بم استحق الشبلي هذا منك ؟ فقال : هذا رجل يصلي كل يوم خمس صلوات ، يذكرني في أثر كل صلاة ويقرأ « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » يفعل ذلك منذ ثمانين سنة ، أفلا يكرم من يفعل هذا ؟ »(٢)

وربما كان يرجع تعظيم ابن مجاهد الشبلي ، إلى قيام بعض المناظرات بينهما وانتصار الشبلي عليه فقد قال عيسى بن علي بن عيسى الوزير : كان ابن مجاهد يوما عند أبي فقيل له الشبلي . فقال : يدخل فقال ابن مجاهد: سأسكته الساعة بين يديك.

---

١ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩٣ - ٣٩٥
٢ - المصدر نفسه ، الصحيفة نفسها .

وكان من عادة الشبلى إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعا . فلمـــا جلس قال له ابن مجاهد : يا أبا بكر ، أين فى العلم فساد ما ينتفع به ؟ فقال له الشبلى : أين فى العلم؟! « فطفق مسحاً بالسوق والأعناق » . قال فسكت ابن مجاهد . فقال أبى : أردت أن تسكته فاسكتك . ثم قال له : قد أجمـــع الناس أنك مقرىء الوقت فأين فى القرآن الحبيب لا يعذب حبيبه ؟ قال : فسكت ابن مجاهد . فقال له أبى : قل يا أبا بكر . فقال : قوله تعالى « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه . قل فلم يعذبكم بذنوبكم » فقال ابن مجاهد : كأنى ما سمعتها قط » (١) .

وقد ورد الشطر الأول من هذه الحكاية فى كتاب « حلية الأولياء » على نحو أفضل حيث يقول أبو نعيم الأصبهانى : جاء ذات يـوم الشبلى إلى أبى بـكر بن مجاهد ، وكان فى مسجده غائبا ، فسأل عنه فقيل له : هو عند على بن عيسى فقصد دار على فاستأذن فقيل أبو بكر الشبلى يستأذنك ، فقال أبو بكر بن مجاهد لعلى بن عيسى : اليوم أريك من الشبلى عجبا . فلما دخل وقعد قال له ابن مجاهد : ياأبا بكر ، أخبرت انك تخرق الثياب و الخبز والأطعمة وما ينتفع بـه الناس من منافعهم ومصالحهم ، أين هذا من العلم والشرع ؟ فقال له قول الله « فطفق مسحـا بالسوق والأعناق » أين هذا من العلم (أى متهكما)؟! فسكت ابن مجاهد وقال لعلى: كأنى لم أقرأها قط . وقد عاتبوه أيضا فى مثله فتلا هذه الآية « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » وتلا « إنى برىء مما تعبدون » هذه الأطعمة وهذه الشهوات حقيقة الخلق ومعبودهم ، أبرأ منهم وأحرقه » . (٢)

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ٢١٦

(٢) أبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ٣٧٣ - ٣٧٤

ولكن ابن الجوزى كعادته ، يوجه انتقاده لهذه القصة حيث يذهب إلى أنه وإن كانت هذه الحكاية صحيحة فقد أبانت عن قلة فهم الشبلى حين احتج بهذه الآية . وقلة فهم ابن مجاهد حين سكت عن جوابه . وذلك أن قوله « فطفق مسحا بالسوق والأعناق » لأنه لا يجوز أن ينسب إلى نبى معصوم أنه فعل الفساد . والمفسرون قد اختلفوا فى معنى الآية . فنهم من قال مسح على أعناقها وسوقها ، وقال أنت فى سبيل الله فهذا إصلاح . ومنهم من قال عقرها ، وذبح الخيل وأكل لحمها جائز فما فعل شيئا فيه جناح فاما إفساد ثوب صحيح لا لغرض صحيح فانه لا يجوز . ومن الجائز أن يكون فى شريعة سليمان جواز ما فعل ولا يكون فى شرعنا » . (١)

هذا رأى أحد الفقهاء . فلنمض إلى السراج الطوسى ، أحد صوفية القرن الرابع ، ومن كتبوا عن تاريخ التصوف لنقف على رأيه فى مثل هذه الأعمال حيث يقول « ذكر عن الشبلى أنه أخذ قطعة عنبر فوضعها على النار ، فكان يبخر بها تحت ذنب حمار . ودخل عليه بعضهم فرأى بين يديه اللوز والسكر وهو يحرقهما بالنار . وأما ذلك فلانه كان يشغل قلبه عن الله تعالى . وقد ذكر الله تعالى فى قصة سليمان بن داود فقال « ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب . إذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد . فقال إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب . ردوها على فطفق مسحا بالسوق والأعناق » يقال : إنه كان له ثلاثمائة فرس عربيات لم يكن لأحد من الملوك مثلها قبله ولا بعده فكان يعرض عليه ذلك ، فاشتغل قلبه لذلك ، حتى فاتته الصلاة وهى صلاة العصر عن وقتها ، فعند ذلك قال : «ردوها على فطفق مسحا بالسوق والأعناق » فعرقب

---

(١) ابن الجوزى . تلبيس أبليس ص ٢١٦

الجميع وضرب أعناقهم ، فشكر الله له ذلك ، ورد له الشمس إلى موضعها الذى تكون فيه وقت العصر ، حتى صلاها كما جاء فى الخبر .

ويضرب لنا السراج الطوسى مثالا وقع للرسول على خلاف ما يذهب اليه ابن الجوزى ، حيث يقول : « وقد روى عن رسول الله أيضا فى هذا المعنى : أنه لما فاتته صلاة العصر يوم الخندق ، وجد رسول الله لذلك وجداً شديداً حتى قال : « شغلونا عن الصلاة الوسطى . صلاة العصر ، ملأ الله قلوبهم وبيوتهم نارا » وكانوا قد أذوه قبل ذلك أذى كثيرا ، وضربوه ، وطردوه ، وشتموه وطرحوا عليه الكرش والدم ، ولم يدع ، صلى الله عليه وسلم ، ولم يزد على أن قال اللهم اغفر لقومى فانهم لا يعلمون » فلما اشتغل قلبه بما فاته من الصلاة عن وقتها ، دعا عليهم من شدة وجده بذلك . وهذا أتم فى معناه مما فعل سليمان .

فان أهل الحقائق عندهم أن كل شىء شغلهم عن الله تعالى ، من الدنيا والاخرة ، فذلك عدوهم ، يطلبون الخلاص منه بجميع ما يمكنهم ، ولا ينبغى أن يكون فيهم فضل لسواه ، فهذا على هذا المعنى » (1)

وكما أن الشبلى قد زهد فى الملك والسلطان فانه لم تأخذه فى الله لومة لائم . فنجده يقف من الوزراء والأمراء موقف الخصم العنيد غير هياب ، لأنه لا يشاهد إلا الله وحده ولا يخرج عن موافقته . فقد حكى أن الشبلى أدخل دار المرضى ليعالج فدخل عليه على بن عيسى الوزير عائدا ، فأقبل على الوزير فقال ما فعل ربك ؟ فقال الوزير . فى السماء يقضى ويمضى ، فقال: سألتك عن الرب الذى تعبده

---

(1) السراج الطوسى . اللمع ص ٤٨٣ — ٤٨٥

لا عن الرب الذى لا تعبده يريد الخليفة المقتدر ـ فقال على لبعض حاضريه ناظره فقال الرجل : يا أبا بكر سمعتك تقول فى حال صحتك : كل صديق بلا معجزة كذاب ، وأنت صديق فما معجزتك ؟ قال : معجزتى أن يعرض خاطرى فى حال صحوى على خاطرى فى حال سكرى ، فلا يخرجان عن موافقة الله تعالى ». (١) أى أنه ينطق عن الله فى كلا الحالتين . ونراه هنا يختلف كل الاختلاف عن شيخه الجنيد الذى كان يفضل حال الصحو على حال السكر . أما الشبلى فإنه يرتفع درجة على شيخه حيث يعتبر المعجزة فى أن الله يهبه الحق فى حالتى الصحو والسكر ، فينطق عنه حقا فى كلا الحالتين .

ومما يدل على منزلة الشبلى بين الصوفية قول الجنيد له : نحن حبرنا هذا العلم (أى التصوف ) تحبيرا ثم خبأناه فى السراديب ، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ فقال : أنا أقول وأنا أسمع ، فهل فى الدارين غيرى ؟ » (٢) وربما يشير الشبلى فى قوله هذا إلى أن علم التصوف ـ على الرغم من أنه قد أظهر أسراره للقوم ـ فإنه لا يستطيع أن يقف على معانيه وإشاراته إلا قائله . فلم يخرج إذن التصوف عن أن يكون سراً من أسرار الصوفية ورمزاً من رموزهم الخاصة بهم فلا فرق بين أن يستروه أو يظهروه . ولا غرو فإن الشبلى كان ممن نشر علوم الاشارة كتبـــا ورسائل . (٣)

وإتماما لمنزلة الشبلى بين الفقهاء ، نذكر هذه القصة التالية : فقد حكى أن فقيها من أكابر الفقهاء كانت حلقته بجنب حلقة الشبلى فى جامع المنصور . وكان يقـال

---

١ ـ أبو نعيم . الحلية جـ ١٠ ص ٣٦٧ .

٢ ـ الكلاباذى . التعرف لمذهب ... ص ١١١ .

٣ ـ المصدر نفسه ص ١٢

لذلك الفقيه أبو عمران (الأشيب) وكان شعطل عليهم حلقتهم لكلام الشبـــلي . فسأل أصحاب أبي عمران يوما الشبلي عن مسألة فى الحيض ، وقصدوا إخجاله . فذكر مقالات الناس فى تلك المسألة والخلاف فيها . فقام أبو عمران وقبل رأس الشبلي وقال : يا أبا بكر إستفدت فى هذه المسألة عشرة مقالات لم أسمعها ، وكان عندى من جملة ما قلت ثلاثة أقاويل » (١) .

كل هذه الحكايات إنما تدلنا على علو قدم الشبلي فى علم الفقه ، وتدل أيضا على إستمرار النزاع القائم بين الفقهاء والصوفية على مر الأزمان . كان آخر هذا النزاع ونتيجته الحتمية مصرع الحلاج صديق أبى بكر الشبلي .

وأخيراً ، فان الشبلي « هو المجتذب الولهـــان ، المستلب السكران ، الوارد العطشان ، إجتذب عن الكدور والإغيار ، وإستلب فى الحضور والأنوار ، وسقى بالدنان ، وارتهن ممتلأ ريان » على حد قوله أبى نعيم الاصبهانى (٢)

٢ ـ ما أسنده من أحاديث :

كتب الشبلي حديثا كثيراً ، ثم شغلته العناية عن الرواية ـ بل يقول عن نفسه كتبت الحديث عشرين سنة ، وجالست الفقهاء عشرين سنة ثم يقول:أعرف من لم يدخل فى هذا الشأن ( أى التصوف ) حتى أنفق جميع ملكه وأغرق فى هذه الدجله التى ترون سبعين قطراً مكتوبا بخطه ، وحفظ الموطأ ، وقرأ بكذا وكذا قراءة عنى به نفسه . (٣)

---

١ ـ القشيرى . الرسالة ص ١٨١

٢ ـ أبو نعيم الحلية جـ ١٠ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧

٣ ـ الخطيب البغدادى تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩٢

واتفق كل من أبي عبد الرحمن السلمي ، والخطيب البغدادي ، وابن الجوزي في ذكر حديث واحد مروي عن الشبلي وليس له غيره على حد قولهم جميعا . قال أبو بكر الشبلي : حدثنا محمد بن مهدي المصري ، حدثنا عمرو بن أبي سلمه ، حدثنا صدقه بن عبد الله ، عن طلحة بن زيد ، عن أبي فروة الرهاوي ، عن عطاء عن أبي سعيد ، قال : قال رسول الله لبلال : الق الله فقيراً ، ولا تلقه غنيا ! قال يا رسول الله ! كيف لي بذلك ؟ ! قال: ما سئلت فلا تمنع وما رزقت فلا تخبأ . قال يا رسول الله ! كيف لي بذاك ؟ ! قال هو ذاك وإلا فالنار ! (١) .

وقد تعودنا دائما أن نصل بين إسناد الأحاديث ومعانيها ، وبين ما تحقق منها في حياة كل صوفي ، وما له من أقوال تتصل إتصالا وثيقا بروايته لهذه الأحاديث . فهل نجد مثل ذلك عند صاحبنا هذا ؟ لا شك أن أبا بكر الشبلي قد ترسم خطى هذا الحديث وصار على هديه فوصل إلى ما وصل اليه وانكشفت له أسرار الوجود . فقد حكي عنه أنه قال : « خلف أبي ستين ألف دينار سوى الضياع فانفقت الكل وقعدت مع الفقراء » (٢) . وقال الحصري : « خرجت مع الشبلي في أيام القحط نطلب شيئا لصبيانه ، فدخل على إنسان فاعطاه دراهم كثيرة قال : فخرجنا من عنده وكمي ملآى من الدراهم ، فكلما لقينا انسان من الفقراء أعطاه منه حتى لم يبق إلا القليل فقلت له : يا سيدي الصبيان في البيت جياع ، فقال لي : ايش أعمل ؟ فبعد الجهد حتى اشتريت شيئا من الكسب والجزر بما بقي من الدراهم ، وحملته إلى صبيانه (٣) .

١ ـ السلمي . طبقات الصوفية ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩ ، الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩٠ ، ابن الجوزي . صفة الصفوة جـ٢ ص ٢٦٠

٢ ـ ابن الجوزي : صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٥٨

٣ ـ السراج الطوسي اللمع ص ٢٥٧

وكان للشبلي نظرة خاصة في الزكوات والصدقات، فقد قيل أن إبراهيم بن شيبان كان ينهى عن الذهاب إلى الشبلي، والوقوف عليه، واستماع كلامه، فقال له وأراد أن يمتحنه : كم في خمس من الإبل ؟ قال : شاة في واجب الأمر، وفيما يلزمنا نحن كلها . فقال له إبراهيم : ألك في هذا إمام ؟ قال نعم، أبو بكر الصديق رضي الله عنه حيث خرج من ماله كله، فقال له النبي . ما خلفت لعيالك ؟ فقال: الله ورسوله، فقام، ولم ينه الناس بعد ذلك عنه (١) .

على أساس هذه النظرية كان التوكل عنده هو إلتماس الرزق من الله وحده . فقد جاءه رجل يشكو اليه كثرة العيال وقلة حيلته فقال له أدخل دارك فكل من رأيت رزقه عليك فاخرجه،وكل من رأيت رزقه على الله تعالى فاتركه في الدار(٢) وكان يقول : أدنى علامات الفقر أن لو كانت الدنيا بأسرها لأحد فانفقها في يوم ثم خطر بباله أن لو أمسك منها قوت يوم ما صدق في فقره (٣) وسئل عن حقيقة الفقر فقال : أن لا يستغني بشيء دون الله عز وجل (٤) .

وان كانت الأحاديث النبوية التي يرويها الصوفية خاصة .تدل على تأثرهم بها كما بينا — فان لهذا الحديث الذي رواه أبو بكر الشبلي، أثره الكبير في تعريف التصوف عنده وهو يمثل جانبا أخلاقيا يتصل بالسخاء والكرم وبذل المعونة للفقراء من مال وغيره، يعود أثر ذلك كله على قلوب الصوفية من تصفية ووفاء . فقد سئل الشبلي عن التصوف فقال : التصوف ترويح القلوب بمراوح الصفاء

---

١ ـ المصدر نفسه.ص ٢١٠

٢ ـ الشعراني . الطبقات جـ ١ ص ٨٩

٣ ـ ٤ القشيري . الرسالة ص ١٢٤

وتحليل الخواطر بأردية الوفاء ، والتخلق بالسخاء والبشر فى اللقاء (١) .

٣ ـ الشبلي وتفسير الايات القرآنية والاحاديث النبوية :

لما كانت نظرة الصوفية لآيات القرآن تختلف عن نظرة الفقهاء ، حيث أنهم يمعنون النظر اليها ويفسرونها تفسيرات باطنية ، تختلف عن تفسيرات الفقهاء الظاهرية الجامدة . لما كان ذلك كذلك، فان أبا بكر الشبلي يعترف بأنه لم يستطع الانتهاء من درسه القرآن مما يدل على اهتمامه البالغ بمعانيه . ويؤكد هذا الاتجاه عنده ، ماقيل من أن أبا بكر بن مجاهد دخل على الشبلي، فحادثه وسأله عن حاله فقال: ترجو الخير ، تختم فى كل يوم بين يدى ختمتين وثلاثا . فقال له الشبلي : أيها الشيخ، قد ختمت فى تلك الزاوية عشر الف ختمة ان كان فيها شيء قبل فقد وهبته لك ، وأنى لفى درسه منذ ثلاثة وأربعين سنة ما إنتهيت إلى ربع القرآن (٢)

فلنمض إذن إلى تفسيرات الشبلي التى تناولت آيات الذكر الحكيم ، لنتبين منهجه فى ذلك ، والذى يدل على أن لآيات القرآن تأثير خاص فى مجالس السماع ، وتثير وجدا فى نفس المستمع . فقد سال أبو على المغازلى الشبلي فقال: ربما يطرق سمعى آية من كتاب الله عز وجل فتحدونى على ترك الأشياء والإعراض عن الدنيا ثم أرجع إلى أحوالى والى الناس . فقال الشبلي : ما إجتذبك اليه عطف منه عليك ولطف . وما رددت الى نفسك فهو شفقة منه عليك لأنه لم يصح لك التبرى من الحول والقوة فى التوجه اليه . (٣)

وقال أحمد بن مقاتل العكى : كنت مع الشبلي فى مسجد ليلة من شهر رمضان وهو يصلى خلف امام له وأنا بجانبه فقـــرأ الامام . ولئن شئنا لنذهبن بالذى

---

١ ـ الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٣٩١

٢ ـ المصدر نفسه . ص ٣٩٢

٣ ـ القشيرى . الرسالة ص ١٥٥

أوحينا اليك ، فزعق زعقة ظنت طارت روحه وهو يرتعد ويقول : بمثل هذا يخاطب الأحباب ؟ ويردد ذلك كثيرا (١) .

وقد ذكر لنا السراج الطوسى بمناسبة وصف من أصاب فى الاستنباط ، بعض تفسيرات الشبلى . منها ماسئل عنه الشبلى فى قوله تعالى «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم » فقال : أبصار الرؤوس عن محارم الله تعالى ، ويضيف الشعرانى إلى ذلك قوله : وأبصار القلوب عما سوى الله » .

وسئل أيضا عن قوله : « ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » فقال : لمن كان الله تعالى قلبه ، ثم أنشد :

ليس منى اليك قلب معنى كل عضو منى اليك قلوب (٢)

وقال فى معنى قوله تعالى . « إلا من أتى الله بقلب سليم »هو قلب إبراهيم عليه السلام ، لأنه كان سالما من خيانة العهد،ومن السخط على المقدور كائنا ما كان(٣) وقال فى معنى قوله تعالى . « لو أطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا » لو أطلعت على الكل مما سوانا لوليت منهم فرارا الينا يا محمد » (٤) .

أما مستنبطاته فى معانى الأحاديث النبوية هى كما يلى :

سئل الشبلى عن معنى قول النبى :« جعل رزقى تحت ظل سيفى » فقال كان سيفه التوكل على الله تعالى ، وأما ذو الفقار ، فهو قطعة من حديد ، وسئل عن معنى

---

١ ـ القشيرى . الرسالة ص ١٥٥

٢ ـ السراج الطوسى . اللمع ص ١٢٧ — ١٢٨

٣ ـ الشعرانى . الطبقات جـ ١ ص ٩٠

٤ ـ السراج الطوسى . اللمع ص ١٥٦

ماروى فى الحديث : « أن النفس إذا أحرزت قوتها أطمأنت » فقال :اذا عرفت من يقوتها إطمأنت ثم قرأ قوله عز وجل : « وكان الله على كل شيء مقيتا » .

وقال فى معنى قول الرسول « حرام على قلب عليه زبانية من الدنيا أن يجد حلاوة الآخرة » صدق رسول الله ان قال ذلك ، وأنا ذا أقول : « حرام على قلب عليه زبانية من الآخرة أن يجد حلاوة التوحيد » (١) .

وقد سئل عن حديث : « إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا ربكم العافية » فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى (٢) .

وبقى تفسير أخير لآية واحدة ، يدل تفسيرها على أن الشبلى يعطى لنفسه مقاما يزيد على مقام النبوة . فقد حكى عنه أنه قال :ان الله سبحانه وتعالى قال .ولسوف يعطيك ربك فترضى » والله لا رضى محمد وفى النار من أمته أحد . ثم قال : ان محمدا يشفع فى أمته ، وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى فيها أحد » .

ولكن ابن الجوزى ينتقد هذه الدعوى على لسان ابن عقيل فيقول:والدعوى الأولى على النبى كاذبة ، فان النبى يرضى بتعذيب الفجار ، كيف وقد لعن فى الخمر عشرة . فدعوى أنه لا يرضى بتعذيب الله عز وجل للفجار ، دعوى باطلة وإقدام على جهله بحكم الشرع ودعواه بانه من أهل الشفاعة فى الكل،وأنه يزيد على محمد كفر. لأن الإنسان متى قطع لنفسه بانه من أهل الجنة كان من أهل النار فكيف وهو يشهد لنفسه بانه على مقام النبوة ، بل يزيد على المقام المحمود وهو الشفاعة العظمى (٣)

١ - المصدر نفسه . ص ١٦٢ - ١٦٤

٢ - الشعرانى . الطبقات جـ ١ ص ٩٠

٣ - ابن الجوزى . تلبيس ابليس جـ ٢ ص ٣٧٢ - ٣٧٣

أما السراج الطوسي فانه لا ينتقد الشبلي في مثل هذه الأقوال ، بل يذكر قولا آخر ربما يعتبره أكثر جرأة من القول السابق الذى انتقده ابن الجوزى ، ويصفه هو وغيره من الأقوال ، بأنه مما يشكل فهمه على قلوب العلماء والفقهاء. فقد ذُكر عنه أنه قال في مجلسه : ان لله عبادا لو بزقوا على جهنم لأطفأوها ، فصعب ذلك على جماعة ممن كان يسمع ذلك ، فيؤيد الطوسي هذه العبارة بما روى عن النبي أنه قال . « تقول جهنم يوم القيامة للمؤمن : جزيا مؤمن ، فقد أطفأ نورك لهبي » (١) .

٤ ـ التصوف والتوحيد :

لقد أعطانا الشبلي عدة تعريفات للتصوف، تعتبر جامعة لكل معانيه التي رأيناها من قبل عند الصوفية الآخرين ويتصل إتصالا وثيقا بالتوحيد عنده الذى أساسه تنزيه الله الحق عن صفات الخلق ، مما يجعلنا نقول أن الشبلي كان من المتصوفة السنيين الذين حافظوا على أوامر الشريعة حتى آخر نفس بقي لهم فقد سئل جعفر إبن نصير الدينورى وكان يخدم الشبلي : ما الذى رأيت منه ؟ ( يعنى عند وفاته ) فقال : قال لى : على درهم مظلمة تصدقت عن صاحبه بألوف ، فما على قلبي شغل أعظم منه . ثم قال : وضئنى للصلاة ففعلت فنسيت تخليل لحيته وقد أمسك على لسانه ، فقبض على يدى وأدخلها في لحيته ثم مات . فبكى جعفر وقال : ماتقولون في رجل لم يفته في آخر عمره أدب من آداب الشريعة (٢) .

وكان الشبلي يفرق كثيراً بين العلم والمعرفة ، فقد سئل عن الفرق بين لسان العلم ولسان الحقيقة فقال : لسان العلم ماتأدى الينا بواسطة، ولسان الحقيقة ماتأدى

---

١ ـ السراج الطوسي. اللمع ص ٤٩٠

٢ . ابن الجوزى . صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٥٩

الينا بلا واسطة . فقيل له : ولسان الحق ما هو ؟ قال : ماليس للخلق اليه طريق ويقصد بهذا القول أى بيان علمه والكشف عنه بالعبارة . (١)

على أساس هذه التفرقة كان الشبلى ينظر إلى التصوف نظرة احترام وتبجيل وتقدير حكى عنه أنه قال لأهل مجلسه يوما : انتم عين القلادة ،ينصب لكم منابر من نور ، تغبطكم الملائكة فقال رجل على أى شئ تغبطهم الملائكـــة ؟ قال يتحدثون بهذا العلم (٢) . وكان يقول : ما ظنك بعلم علم العلماء فيه تهمة (٣) .

ونجد ابن الجوزى كعادته ، ينتقد الشبلى فى تفرقته بين الفقة والتصوف،عندما جعل العلم هو ما يصل الينا بواسطة ، والتصوف أو لسان الحقيقة يصل الينا بلا واسطة . فيقول على لسان أبى حفص بن شاهين قال : من الصـــوفية من رأى الاشتغال بالعلم بطالة وقالوا نحن علومنا بلا واسطة . قال : وما كان المتقدمون فى التصوف إلا رؤساء فى القرآن والفقه والحديث والتفسير ، ولكن هؤلاء أحبوا البطالة .

ثم يذكر ابن الجوزى قولا للامام على يعتمد عليه الصوفية فى نظرتهم التصوف فقد ذكر على بن أبى طالب عن النبى أنه قال : « علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل ، وحكم من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل فى قلوب من يشاء من أوليائه ، ثم يقول ابن الجوزى : وهذا حديث لا أصل له عن النبى .

وابن الجوزى انما ينتقدنا أيضا أبا بكر الشبلى رغم اهتمامه بالشريعة،وتحمله من

---

١ - السراج الطوسى . اللمع ص ٤٣٠

٢ - المصدر نفسه . ص ٣٢٩

٣ - المصدر نفسه . ص ٣٤١

ينكرون على من تشاغل بالعلم بناء على هذه الأبيات الذى ذكرها لنا على بن مهدى حيث وقف فى بغداد على حلقة الشبلى فنظر اليه فوجد معه محبرة فأنشأ الشبلى يقول :

تسربلت للحرب ثوب الغرق وهمت البلاد لوجــــد القلق
ففيك هتكت قنــاع الغـــوى وعنـك نطقت لدى من نطـق
اذا خاطبونى بعـــلم الورق برزت عليهم بعلم الخـرق (١)

ذكر القشيرى عن الشبلى أنه قال : الصوفى منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى : « وأصطنعتك لنفسى » قطعه عن كل غير ثم قال لن ترانى(٢) ومعنى هذا القول أن الصوفى هو الذى يحيا حياته فى الله فيكون فى حال وجد متصل أو منقطع . وقد كان هذا حال الشبلى نفسه ، وهو معنى اصطفاء الله الصـــوفى كاصطفائه لموسى عليه السلام : فقد اصطنعه الله لنفسه وقطع علائقه بغيره ثم قال له « لن ترانى » أى لن ترانى بناظريك ولكنك ترانى بقلبك (٣) . فهـــذه هى حقيقة الرؤية عند الصوفية ، رؤية ذوقية قلبية ، لا رؤية حسية مادية .

وقال أيضا : « التصوف الجلوس مع الله بلا هم » أى جلوس العبد فى حضرة الله وقلبه خال من هموم الدنيا وشواغلها ، وهى الغبطة العظمى فى هـذه الحياة . وله أيضا : « الصوفية أطفال فى حجر الحق » أى هم بمثابة الأطفال فى حجر الله تعالى لا حول لهم ولا قوة : يصرفهم الله كيفما شاء : يضاف إلى ذلك قوله بان التصوف برقة محرقة . أى أن جوهر التصوف عند الشبلى هو لحظة الإشراق التى

---

١ - ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ٣٤٣ — ٣٥٢
٢ - القشيرى : الرسالة ص ١٢٧
٣ - د . عفيفى : التصوف الثورة . . ص ٥١

يكاد يصعق فيها الصوفى عندما يتجلى لقلبه نور الحق .

وهذا التعريف إنما يؤدى بنا إلى تعريفاته الأخرى التى تتصل بحال الفناء والبقاء . فأول هذه التعريفات هو قوله « التصوف هو العصمة عن رؤية الكون» أى أن الصوفى هو من عصمه الله عن رؤية العالم بعين الإعتبار ، أو هو من شغل الله قلبه به وحده . وهذه حال الفناء فيه .

بل يصير الصوفى عنده « أن يكون كما كان قبل أن يكون » . أى يصير إلى حال الفناء لا يكون له وجود خاص بنفسه كما كان قبل أن يخلق .

عندئذ لا يكون الصوفى صوفيا حتى يرى جميع الخلائق عيالا عليه ، ولا يتم هذا إلا فى حال فناء الصوفى عن نفسه وبقائه بالله : فإنه إذ ذاك يشعر بانه منفذ للارادة الالهية ، وهذه هى الحال التى صاح فيها الحلاج بقوله « أنا الحق » .

ونختم هذا النوع من التعريفات بقول الشبلى : الصوفى من لا يرى فى الدارين مع الله غير الله ، وهذا تعبير آخر عن حالة الفناء أو وحدة الشهود (١) .

أما التعريف الذى ينقلنا إلى التوحيد عنده فهو قوله بأن « التصوف شرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير ولا غير » ، ومعنى هذا أنه فى حالة التوحيد لا يشهد قلب الصوفى إلا الحق وحده . والتصوف صيانة القلب عن رؤية ما سوى الله ، ولكن الشهود يظهر أنه لا سوى . وقد سمى الشبلى هذا الموقف « شركا » لأن فيه افتراضا لوجود العالم إلى جانب وجود الله ، وهذه لغة شطح لا لغة تصوف عادية . وسيأتى مثل هذا الاتجاه عنده فى الجزء الأخير من تأريخنا له .

وموقف الشبلى من التوحيد ، هو استمرار لهذه التعريفات السابقة . قال

---

١ - القشيرى : الرسالة ص ١٢٧ ، د . عفيفى : التصوف الثورة ص ٥٢ - ٥٣

الشبلى لرجل : أتدرى لم لا يصح توحيدك ؟ قال : لا ، قال : لأنك تطلبه بك . فهو هنا يطالب هذا الرجل برفع الاثنينية لكى لا يرى الا الله وحده لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلا دون الشعور بالوحدة، وحجابا كثيفا يستر المحب عن المحبوب (١) . وهذا معنى ما قاله الحلاج سابقا :

بينى وبينك إنى ينازعنى فارفع بإنيك إنى من البين

وربما يشعرنا هذا القول بان الشبلى يدعو إلى مذهب وحدة الوجود ولكن ليس هذا القول الا من نوع صفاء الشهود والفناء فى الله الذى تنمحى فيه التفرقة بين الأنا : أى الوجود الشخصى المتعين ، وبين ذات الله . وليس هذا إلا من نوع المحبة التى يقول فيها القائل لصاحبه : أنا أنت وأنت أنا ، ومعناه : معنى الاشارة إلى ما أشار اليه الشبلى فى مجلسه : ياقوم هذا مجنون بنى عامر كان إذا سئل عن ليلى ، فكان يقول : أنا ليلى ، فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى ، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الأشياء كلها بليلى فكيف يدعى من يدعى محبته ، وهو صحيح مميز يرجع الى معلوماته ومألوفاته وحظوظه ! فهيهات أنى له ذلك ، ولم يزهد فى ذرة منه ، ولا زالت عنه صفة من أوصافه ؟! مع أن بذل المجهود للمعبود أدنى رتبة عند القوم .

وقال الشبلى : ان متحابين ركبا بعض البحار ، فسقط أحدهما فى البحر وغرق ، فألقى الآخر نفسه الى البحر ، فغاص الغواصون فأخرجوهما سالمين ، فقال الأول لصاحبه : أما أنا فقد سقطت فى البحر ، أنت لم رميت نفسك فى البحر ؟ فقال له : أنا غائب بك عن نفسى ، توهمت أنى أنت (٢)

١ - القشيرى : الرسالة ص ١٣٦ ود. عفيفى التصوف الثورة ص ١٨٧

٢ - السراج الطوسى : اللمع ص ٤٣٧

وهذه الحكايات كلها تشير وتفسر قول الشبلى عندما ما قال رجل له : مالى أراك قلقا أليس هو معك وأنت معه ؟ فقال الشبلى . لو كنت أنا معه فانى، ولكنى محو فيما هو . ويعنى : ليس منى شىء ، ولا بى شىء، ولا عنى شىء، والكل منه وبه وله كقول القائل :

كل له وبه ومنه فأين لى شىء فأوثره فطاح لسانها (١)

بعد هذا كله فان الشبلى عبارة فى مقام الفناء هى من أبرع الردود الحاسمة على القائلين بوحدة الوجود . فقد حكى عنه أنه قال : « ليس من احتجب بالخلق عن الحق ، كمن إحتجب بالحق عن الخلق . وليس من جذبته أنوار قدســـه إلى أنسه ، كمن جذبته أنوار رحمته إلى مغفرته » (٢) .

ومن هذا النوع الذى ينفى الموحد إثبات نفسه قول الشبلى : « لا يصح التوحيد إلا لمن كان جحده إثباته ، فسئل عن الإثبات فقال : إسقاط الياءات ومعناه : ان الموحد فى الحقيقة يجحد اثباته اياه : يعنى اثبات نفسه فى جميع الأشياء بسره كقوله : بى ولى ومنى والى وعلى وفى وعنى ، فيسقط هـــذه الياءات ويجحدها بسره ، وان كانت جارية من حيث الرسم على لسانه وهو معنى قوله : لا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سره وحشة لظهور الحق عليه (٣).

يضاف الى ذلك قوله : « ما شم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد

---

١ ـ السراج الطوسى . اللمع ص ٤٣٢

٢ ـ السلمى . طبقات الصوفية ص ٣٤٤

٣ ـ الكلاباذى . التعرف لمذهب .. ص ١٠٣

وشاهد المعانى وأثبت الأسامى وأضاف "صفات وألزم النعوت ، ومن أثبت هذا كله فهو موحد حكما ورسما ، لا حقيقه ووجدا » ومعناه أنه يثبت الصفــات والنعوت على رسم ما رسم له من ذلك ولا يثبتها من حيث الادراك ، والوهم .

وله عبارة أخرى فى التوحيد لا يقف على معناها إلا من يحيط باشارات القوم ويفهم مقاصدهم . فيقول الشبلى : من أطلع على ذرة من علم التوحيد حمل السموات والأرض على شعرة من جفن عينيه » ومعنى ذلك أن السموات والأرض وجميع ما خلق الله يتصاغر فى عينيه عندما يشاهد بقلبه أنوار التوحيد من عظمة الله . وقد روى أن لجبريل عليه السلام ستمائة جناح ،جناحان منها اذا نشرهما غطى بها المشرق والمغرب . وقد روى أيضا فى الحديث عن ابن عباس « أن صورة جبريل عليه السلام فى قائمة الكرسى مثل الوردة فى الجوشن » ويقال أن جبريل عليه السلام والعرش والكرسى، كل هذا مع الملكوت الذى ظهر لأهل العلم بالله ، فانما هى كرملة فيما وراء الملكوت بل أقل من ذلك » (١)

وكل هذه الاشارات انما تفسر لنا أيضا عبارة غامضة للشبلى وهى قوله بان من أطلع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل نبقه لثقل ما حمل (٢) أى لعظمة الخالق وما ظهر للشاهد من سر الملكوت .

وأخيراً ، نختتم هذا الجزء بالعبارة التى تلخص لنا رأى الشبلى فى التوحيد المجرد المنزه الذى يتصل بالتوحيد السنى اتصالا وثيقا . فقد سئل الشبلى فقيــل أخبرنا عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد . فقال : ويحك ! من أجاب عن

---

١ ـ السراج الطوسى . اللمع ص ٥٢ ـ ٥٤

٢ ـ الشعرانى . الطبقات جـ١ ص ٩٠

التوحيد بالعبارة فهو ملحد ، ومن أشار اليه فهو ثنوى ، ومن أومأ اليه فهو عابد وثن ، ومن نطق فيه فهو غافل ، ومن سكت عنه فهو جاهــل ، ومن وهم أنه واصل فليس له حاصل ومن رأى أنه قريب فهو بعيد ، ومن تواجد فهو فاقد ، وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم فى أتم معانيكم فهو مصروف مردود اليكم محدث مصنوع مثلكم ». وشرح هذا القول على الايجاز والاختصار، كأنه يريد بما أجاب عن التوحيد : إفراد القديم عن المحدث . وأن ليس للخلق طريق إلا ذكره ووصفه ونعته ، على مقدار ما أبدى اليهم ورسم لهم (١) وهذا ما أشار اليه كل من سبق من المتصوفة وهو الاتجاه الذى يؤكده قول الشبلى : « سبحان من كان ولا مكان ، ولا زمان ، ولا أوان ، ولا دهر ، ولا أبد ، ولا أزل ، ولا أول ، ولا آخر ، وهو فى حال ما أحدث الأشياء غير مشغول عنهم ، ولا مستعين بهم ، عدل فى جميع ما حكم عليهم (٢) .

٥ ـ شطحات الشبلى :

قال الجنيد : «الشبلى سكران ولو أفاق من سكره لجاء منه إمام ينتفع به »(٣). وما ذلك إلا لقوة سلطان الوجد وهيجانه وغلباته . وهــذا يدعونا إلى تسمية الشبلى ـــ كما سمى ابن الفارض الذى توفى بعده بثلاثة قرون سنة ٦٣٢ هـ ـــ بسلطان العاشقين. وحجتنا فى ذلك أن الشبلى قد تحقق فيه كل نفحة من نفحات الحب الفياضة ، حالا وفعلا وقولا . فقد ذكر عنه أنه تواجد يوما فضرب يده على الحائط حتى عملت عليه يده . فعمدوا إلى بعض الأطباء ، فلما أتاه قال الطبيب :

---

١ ـ القشيرى : الرسالة ص ١٣٦ ، السراج الطوسى : اللمع ص ٥٠

٢ ـ السراج الطوسى : اللمع ص ٤٤١

٣ ـ المصدر نفسه : ص ٣٨٢

ويلك ! بأى شاهد جئتنى ؟ قال : جئت حتى أعالج يدك ، فلطمه الشبلى وطرده . فعمدوا إلى طبيب آخر ألطف منه . فلما أتاه قال له : ويلك ! بأى شاهد جئتنى ؟ قال : بشاهده ، فأعطاه يده فبطها وهو ساكت ، فلما أخرج الدواء يجعله عليها ، صاح الشبلى وتواجد ، وترك إصبعه على موضع الداء وهو يقول :

أنبتت صبابتكم قرحة على كبدى
بت من تفجعكم كالأسير فى الصفد (١)

وقد وصل حب الشبلى لله إلى حالة من الجنون أنقذت رقبته من المقصلة، فان الشبلى لم يسلم من إتهام الفقهاء له بالكفر مراراً مع تمام علمه وكثرة مجاهداته وأدخله أصحابه المارستان ليرجع الناس عنه،وقد نجحت خطتهم فلم يعدم الشبلى رغم ما صدر عنه من شطحات تدينه إلا أنه سلم ونجا . وكان سبب ذلك — كما أشرت فى مقدمة هذا الفصل — ماذكره الشبلى بصدد موقفه من مأساة الحلاج : « أنا والحلاج فى شىء واحد فخلصنى جنونى وأهلكه عقله » .

ولما أدخل المارستان وقيد فدخل عليه بعض أصدقائه قال لهم إيش أنتم ؟ فقالوا : نحن قوم نحبك . فأخذ يرميهم بالآجر فهربوا فقال: يا كذابون تدعون محبتى فلم تصبروا على ضربى ؟! ، وهذا فى الواقع صبر من يصبر فى الله ولله ولا يجزع ولا يتمكن منه الجزع ويتوقع منه الشكوى وهذا هو الصابر وهى مرتبة أقل من مرتبة الصبار الذى صبره فى الله ولله وبالله.فهذا لو وقع عليه جميع البلايا لا يعجز ولا يتغير من جهة الوجوب والحقيقة ، لا من جهة الرسم والخلقة . ويتمثل ذلك فيما قاله الشبلى عندما سئل عن الصبر :

---

١ - السراج الطوسى : اللمع ص ٣٧٩

عبرات خططن فى الخد سطراً ... قد قراها من ليس يحسن يقرأ
إن صوت المحب من ألم الشوق ... وخوف الفراق يورث ضراً
صابر الصبر فاستغاث به الصبر ... فصاح المحب بالصبر صــــبرا

وحجة هذا فى العلم ماروى فى الخبر : « أن زكريا عليه السلام لما وضع على رأسه المنشار أن أنة واحدة فأوحى الله تعالى اليه إن صعدت منك إلى أنة أخرى لأقلبن السموات والأرض بعضها على بعض » (١) .

وقد وصلت محبة الشبلى لله أيضا إلى درجة جعلته لا يذكر معه أحداً غيره منه عليه . فقد ذكر القشيرى عن الشبلى أنه أذن مرة فلما انتهى إلى الشهادتين قال : « لولا أنك أمرتنى ما ذكرت معك غيرك » وما ذلك إلا لأن الشبلى كان فى حالة من الوجد الشديد والسكر الغالب فشطح فى قوله هذا وكاد يخرج عن حد الشرع مرددا ما رأيناه عند رابعة العدوية وأبى سعيد الخراز .

فلنمض إذن إلى شطحات الشبلى وتأويلات السراج الطوسى لها : قال أبو عبد الله بن جابان : دخلت على الشبلى فى سنة القحط ، فسلمت عليه فلما قمت على أن أخرج من عنده ، فكان يقول لى ولمن معى ، إلى أن خرجنا من الدار : مروا أنا معكم حيث ما كنتم ، أنتم فى رعايتى وكلاءتى ، قلت وقد أراد الشبلى بقوله هذا : ان الله تعالى معكم حيث ما كنتم ، وهو يرعاكم ويكلؤكم وأنتم فى رعايته وكلاءته .

والمعنى فى ذلك : أنه يرى نفسه محقا فيما غلب على قلبه : من تجريد التوحيد وحقيقة التفريد ، والواجد إذا كان وقته كذلك ، فاذا قال: أنا ، يعبر عن وجده

---

١ ـ السراج الطوسى : اللمع ص ٧٧

ويترجم عن الحال التي استولى على سره ، فإذا قال : أنا، يشير بذلك إلى ماغلب عليه من حقيقة صفة مشاهدته قرب سيده ، على حد قول السراج الطوسي .

وحكى عن الشبلي أنه قال :لو عرضت ذلي على ذل اليهود والنصارى لكان ذلي أذل من ذلهم . فان قال القائل : أين تقع هذه الحكاية من ذلك ؟ فيقـــال له : الحكايتان صحيحتان ، والوقتان مختلفان ، فوقتا خص بصفاء المشاهده ،فنطق عن وجده وحقيقته بمحض الاخلاص وخالص التوحيد، ووقتا رد إلى صفته وعجز بشريته ، وذل آدميته ، فنطق بما وجد من ذلك . فقد روى عن النبي أنه قال : « لي وقت لايسعني شيء غير الله ، وأنا سيد ولد آدم ولا فخر » ثم يقول الرسول: « لا تفضلوني على يونس بن متى عليه السلام ، أنا ابن إمرأة تأكل القديد » فكم بين الخبرين وتفاوت ما بين الوقتين ؟! .

ومما يضاهي هذا الذي قيل ماحكي عن الشبلي : أنه أخذ من يد انسان كسرة خبز فأكلها ، ثم قال : ان نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز ، ولو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق » . وهو يريد بذكر الالتفات بسره إلى العرش والكرسي : أن يجد له في سره أثراً في الوحدانية والقدم ، لأن العرش والكرسي محدثان مخلوقان مما لم يكن فكان .

وسئل الشبلي عن أبي يزيد البسطامي وما حكي عنه فقال : لو كان أبو يزيد هنا لأسلم على يد بعض صبياننا ، وقال : لو أن أحداً يفهم ما أقول لشـــددت الزنانير وقد أشار الشبلي إلى ما قال الجنيد(١)- كما بينت سابقا في فصل التصوف السني أن أبا يزيد مع عظم حاله وعلو إشارته ، لم يخرج من حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تنطق عن الكمال والنهاية .

والمعنى في ذلك : أن هؤلاء المخصوصين بهذا العلم ، فكأنه قد أخذ عليهم ان كل واحد منهم يرى أن حاله أعلى الأحوال ، وذلك غيرة من الحق عليهم ، حتى

١ ـ أنظر كتابنا التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد .

لا يسكن بعضهم إلى بعض . فمعنى قول الشبلى « لأسلم على يد بعض صبياننا » ، أى لاستفاد من المريدين الذين هم فى وقتنا . وإنما يدل ذلك على التطور الذى حدث فى التصوف فى عصره .

وقال بعضهم : وقفت على الشبلى فسمعته يقول : أمر الله تعالى الأرض أن تبتلعنى ان كان فى فضل منذ شهر أو شهرين لذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام وكان يقول أيضا : « إن مر بخاطرك ذكر جبريل وميكائيل أشركت » فأنكر جماعة هذا مع تخصيص جبريل وميكائيل من الملائكة المقربين. فنى الخبر عن النبى أنه قال : « رأيت جبريل عليه السلام ، مثل الحلس البالى فعلمت به فضل علمه وخشيته على » فقالوا : إذا كان رسول الله ﷺ يفضله على نفسه ، فكيف يجوز لقائل أن يقول مثل ذلك .

والسراج الطوسى دافع عن قول الشبلى على النحو التالى : إن كلام الواجدين والمستهترين بالله وذكره تعالى ، يكون مجملا وتفصيلا ، وإنما يجد المتعنت فرصة بالوقيعة والطعن فى الكلام المجمل دون المفصل ، لأن المجمل ربما يكون له مقدمات لم تبلغ المستمع ، والمفصل يكون مشروحا مبينا محرزا . والمجمل لا يكون كذلك ، وهذا الكلام الذى حكى عن الشبلى : كلام مجمل له مقدمات ، فإذا سمع العاقل مقدماته لم يتشنع عليه ما قاله الشبلى : وإذا لم يسمع بالمقدمات التى قد تقدمت قبل هذا الكلام ، فأحرى أن يتشنع عليه وينكر قلبه ذلك .

وبيان ما ذكرت فى حكاية حكاها أبو محمد النساج ، وهو الذى ذكر مقدمات هذه الحكاية بتمامها ، حتى أوضح معناها وأزال الإنكار عنها ، وذلك أنه قال : وقف رجل على الشبلى فسأله عن صورة جبريل فقال الشبلى : سمعت فى الرواية أن لجبريل ستمائة لغة وستمائة جناح : منها جناحان ، إذا نشر واحد غطى به المشرق ، وإذا نشر الآخر غطى به المغرب فايش تسأل عن ملك تتيب

الدنيا بين جناحيه رآه على صورته قد سد الأفق .

ثم قال : أيها السائل ، هذه علوم أظهرها ، فهل تحملها الاجساد ، أو تطيقها البنية ، أو تحويها العقول ، أو تحدها الأبصار ، أو تخرق فى الأسماع ؟ يدل بها منه ، وعليه واليه ، استأثر الحق بذلك هو له غيب لا يسع سواه ، لو كشفت منه ذرة ما وقف على الأرض ديار ، ولا حملت الأشجار ولا جرت البحار ، ولا أظلم ليل ، ولا أشرق نهار ، ولكنه حكيم عليم ، إنهم لا يطيقون هذا .

ثم قال : أيها السائل ، انك سألتنى عن جبريل وأحواله ، فأمر الله تعالى الأرض أن تبتلعنى ان كان فى فضل ، منذ شهر ولاشهرين لذكر جبريل وميكائيل فاذا كان كلاما يحتاج أن يكون له مثل هذه المقدمات التى ذكرنا ، حتى يتبين معناه فيقصد المتعنت إلى آخر الكلام منها ، وينقلها إلى من لا يفهم ذلك ، حتى يبسط لسانه بالوقيعة والطعن فى أولياء الله وأهل خاصته ، فيكون ذلك من أكبر الكبائر وأعظم الاثم (١) .

وقد ذكرت هذه القصة ودفاع السراج الطوسى عنها على طولها لأبين هنا أنه يحاول الاعتذار عن إطلاقات الشبلى وشطحاته على العكس من موقفه من الحلاج حين أهمل ذكره تماما حتى لا يصيبه أذى أو سوء .

وقد عقد السراج الطوسى بابا فى شرح كلام تكلم به الشبلى ، وهو مما يشكل فهمه على قلوب العلماء والفقهاء ، وألفاظا جرت بينه وبين الجنيد ، وهى من باب شطحات الشبلى .

حكى عن الشبلى أنه قال يوما لأصحابه : يا قوم أمر إلى مالا وراء فلا أرى

---

١ ـ السراج الطوسى : اللمع ص ٤٧٨ - ٤٨٢

إلا وراء ، وأمر يمينا وشمالا إلى مالا وراء فلا أرى إلا وراء، ثم أرجع فأرى هذا كله فى شعرة من خنصرى . فأشكل على جماعة من أصحابه ، إشارته فيما قال .

قال السراج الطوسى : إشارته فيما قال إلى الكون ، لأن الكرسى والعرش محدث ، وليس فى الدنيا ووراءه وراء ، ولا تحته تحت لا نهاية له ، ولا يقدر أحد من الخلق أن يحده أو يصفه إلا بما وصفه الله تعالى به ، ولا يحيط بذلك علم الخلق ، قد انفرد بعلم ذلك خالقه وصانعه . ثم قال ( أى الشبلى ) : أرجع فأرى هذا كله فى شعرة من خنصرى ، يريد ذلك : ان قدرة القادر فى خلق هذا كله وفى خلق شعرة من خنصرى واحد .

ويحتمل وجها آخر وهو أن يقول : ان الكون وجميع ماخلق ، وان كانت مسافته بعيده ، وطوله وعرضه عظيما ، فى كبرياء خالقه وعظمة صانعه كشعرة من خنصرى بل أقل من ذلك .

وحكى عنه أنه قال : « ان قلت كذا فالله ، وان قلت كذا فالله ، وإنما أتمنى منه ذرة . كأنه يشير إلى قوله : « وهو معهم أين ما كانوا » وأنه حاضر لايغيب وهو بكل مكان لا يسعه مكان ، ولا يخلو منه مكان .

وقوله : انما أتمنى منه ذرة ، يعنى الخلق محجوبون عنه بأسمائه وصفاته ، وما أعطاهم منه غير إسمه وذكره ، لأنهم لا يطيقون أكثر من ذلك . وفى ذلك كان ينشد الشبلى ويقول :

فقلت : أليس قد فضوا كتابى      فقال : نعم ، فقلت فذاك حسبى

وله أيضا :

أليس من السعادة أن دارى      مجاورة لدارك فى البلاد ؟

وأنشد :

أظللت علينا منك يوما غمامة أضاءت لنا برقا وأبطى رشاشها

فلا غيمها يجلو فييأس طامع ولا غيثها يأتى فيروى عطاشهـــا

وحكى عن الشبلى قول آخر : كتبت الحديث والفقه ثلاثين سنة حتى أسفر الصبح فجئت إلى كل من كتبت عنه فقلت: أريد فقه الله تعالى ، فما كلمنى أحد .

ومعنى قوله : حتى أسفر الصبح ، يعنى به حتى بدت الأنوار الحقيقية ومنازلة ما دعت اليه حقيقة الفقه والعلم والمعرفة .

ومعنى قوله : هات فقه الله تعالى ، يعنى التفقه فى علم الأحوال الذى بين العبد والله تعالى ، فى كل لحظة وطرفة عين .

وقال الشبلى للجنيد : يا أبا القاسم ما تقول فيمن كان الله حسبه قولا وحقيقة فقال له الجنيد : يا أبا بكر ، بينك وبين أكابر الناس فى سؤالك هـــذا عشرة آلاف مقام ، أوله محو مابدأت به » ، والمعنى فى ذلك أن الجنيد كان مشرفا على حاله بفضل علمه وتمكينه فأراه موضع ما يخشى عليه من الدعوى فيما يقول ، لأن من كان الله حسبه قولا وحقيقة يستغنى عن السؤال ، فسؤاله للجنيد عن ذلك ينبىء عن أنه مقارب لما هناك .

وكان الجنيد يقول : قد أوقف الشبلى فى مكانه ، فما بعد . ولو بعد لجاء منه إمام. وقال أبو عمرو : ربما كان يجىء الشبلى إلى الجنيد فيسأله مسألة فلا يجيبه ويقول : يا أبا بكر ، هو أشفق عليك وعلى ثباتك ، لأن هـــذا الاضطراب والانزعاج والحدة والطيش والشطح، ليست هى من أحوال المتمكنين . وهى منسوبة إلى أحوال أهل البدايات والارادات ، وهذه العبارة إنما تدلنا على نظرة كل من

الجنيد والشبلى إلى التصوف ومقاماته وأحواله . وهى إنما تتفق مع ماقلناه كثيراً عن الجنيد أنه كان يفضل حال الصحو على حال السكر الذى غرق فيه الشبلى .

وكذلك حكى عن الشبلى أنه قال : قال الجنيد يوما : يا أبا بكر إيش تقول ؟ فقلت : أنا أقول : الله . فقال : مر ، سلمك الله . يعنى بذلك أنك فى خطر عظيم فان لم يسلمك الله فى قولك : الله ، من الالتفات إلى شىء سوى الله ، فما أسوأ حالك ! .

هذا ما حدث بين الجنيد والشبلى ولكل منهما وقته وحاله وعلمه الذى يقذفه الله فى قلبه . فليس من الضرورى إذن ، أن تتشابه الأحوال والمقامات . فالتصوف ليس منطقا عقليا له مقدمات يستلزم صدقها صدق نتائجها ، فليس هو من قبيل المعرفة العقلية التى تتشابه فيها كل عقول الإنسانية . بل هو معرفة ذوقية لدنية يهبها الله لمن يشاء من أوليائه ، متى شاء وكيف شاء . يضاف إلى ذلك أن الصوفى هو ابن وقته ترد عليه الأحوال فى كل وقت على نوع هذا الوقت فتختلف الأقوال والأحوال من صوفى لآخر ، بل فى الصوفى الواحد من وقت إلى آخر .

نعود مرة أخرى إلى الشبلى مع شطحاته :

حكى عنه أنه قال : ألف عام ماضية فى ألف عام واردة ، هو ذا الوقت ، ولا تغرنكم الأشباح . ومعنى ذلك أن ألف عام ماضية ، وألف عام واردة ، وقتك الذى بين نفسيك ، يجب أن لا تغرنك . وقوله : لاتغرنكم الأشباح ، فكل شىء سوى الله تعالى أشباح إن سكنت اليه فقد غرك .

وكان يقول : أنتم أوقاتكم مقطوعة ، ووقتى ليس له طرفان ، ومعنى قوله : وقتى ليس له طرفان ، لأن فى كل شىء مساعة إلا فى الوقت ، فان الإشتغال بغير الله والسكون إلى جميع ما خلق الله فى الوقت ، ليس فيه مساعة ولو فى نفس

فى ألف سنة .

وربما كان يشطح ويقول : أنا الوقت ، وقتى عزيز، وليس فى الوقت غيرى وأنا محق . وكان ينشد هذين البيتين :

| | |
|---|---|
| مكين فى معامله مكين | أمين الحق آمنه أمــــين |
| تمازز عزة فاعتز عزا | فقد فات اليقين من اليقين |

وربما كان يقول : « نظرت فى كل عز فزاد عزى عليهم ، ورأيت هرم ذلك فى عزى ثم كان يتلو فى أثره « من كان يريد العزة فلله العزة جميعا » ثم يقول:

| | |
|---|---|
| من أعتز بذى العــــز | فذو العــــز له عز |

ويشرح السراج الطوسى هــذه الشطحات فيقول : أما قـوله : الوقت ، فانه يشير إلى النفس الذى بين النفسين ، والخاطر الذى بـين الخاطرين ، إذا كان بالله ولله ، وهــو الوقت ، وإذا فات نفس ، ولو فى ألف سنة ، فقـد فات مالا يلحق ولا يدرك بالتأسف عليه ، والعزيز : من أعز الله به ، فلا يلحقه أحد فى عزه ، وكذلك الذليل : من شغله الله عنه بغيره ، لا يلحقه أحد فى ذله .

وقوله : أنا محق ، يعنى فى قوله : أنا الوقت ، أنا الحق ، لأن قوله : أنا ، لا يشير بذلك إلى إياه .

وذكر عن الشبلى قوله : لو خطر ببالى أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق منى شعرة لكنت مشركا . فكذلك نقول معه نحن أيضا : إن جهنم ليس اليها شىء من الاحراق لأنها مأمورة ، وإنما يوصل ألم الاحتراق إلى أهل النار بقدر ما قسم لهم . والسراج الطوسى يشير بتفسيره هذا إلى قول الأشاعرة الذى يتفق فيه معهم الغزالى فى أن النار لا تحرق ولكن الله هو الذى يخلق الحرق فى النار، كما أن

السكين لا يقطع ولكن الله يخلق القطع في السكين، وغير ذلك من أفعال المخلوقات وهذا المذهب الأشعرى إنما هو محاولة لتفسير المعجزات التى وقعت للأنبيـــاء ومنهم قصة ابراهيم الخليل الذى نجا وسلم من حرق النار التى كانت برداً وسلاما لأن الله تعالى أمرها بأن تكون كذلك . وهذا وذلك كله داخل فى مسألة السببية التى ينكر صحتها الأشاعرة . فليس هناك علة ومعلول ، وسبب ومسببات كما ذهب اليه بعد ذلك بعدة قرون الفيلسوف الدينى المسيحى ملبرانش .

أما ما حكى عن الشبلى أيضا أنه قال . إيش أعمل بلظى وسقر ؟ عنـدى أن لظى وسقر فيها تسكن ، يعنى فى القطيعة والاعراض ، لأن من عرفه الــــه بالقطيعة فهو أشد عذابا ممن عذبه بلظى وسقر . وهذا مـا سبق مثله عند السرى السقطى وغيره عندما قال : اللهم مهما عذبتنى فلا تعذبنى بذل الحجاب ،فالعذاب عند الشبلى ومن جاء قبله هو احتجاب الله عن أوليائه وعـــدم مشاهدتهم له بقلوبهم ، وليس العذاب هو الخوف من النار أو الحرمان من الجنة . (١)

وذكر عنه : أنه سمع قارئا يقرأ هذه الآية : « اخســأوا فيها ولا تكلمـون » فقال الشبلى . ليتنى كنت واحدا منهم ، كأنه أشـار إلى رد جوابه اليهـم ، فقـال ليتنى كنت ممن يرد جوابى ، ولو فى النار ، من شدة وجله ، لأنه لايدرى ماسبق له منه بالسعادة والشقاوة والأعراض عنه أو بالاقبال عليه .

ولكن ابن الجوزى يوجه انتقاده إلى هذه العبارة فيقول : وهذا الرجل أى الشبلى ، ظن أن الذى يكلمهم هو الله تعالى ، والله لا يكلمهم . ثم لو كلمهــم كلام إهانة فأى شىء هذا حتى يطلب (٢) .

---

١ ـ أنظر كتابنا « التصوف الاسلامى فى مدرسة بغداد »

٢ ـ ابن الجوزى . تلبيس ابليس ص ٣٨٦

والسراج الطوسى كعادته يدافع عن الصوفية ويفسر أقوالهم فيذهب إلى أن كل ذلك وما يشبهه انما هو عبارة عن غلبات وجد عبر عنه على حسب ما وجد فى وقته ، ولا يكون ذلك على الدوام ، لأن ذلك حال ، فيه الحال نازلة تنزل بالعبد فى الحين ، ولا تلبث به على الدوام،وذلك رفق من الله بأوليائه وخاصته ولو دام ذلك لبطلوا عن الحدود والحقوق ، وتعطلوا عن الآداب والأخلاق ومعاشرة الخلق (١) .

وأخيراً ، بقى للشبلى قول أعتبره شطحة من شطحاته الهامة التى لم يرد ذكرها عند السراج الطوسى . فقد قيل أن الشبلى قام يوما يصلى فبقى طويلا ثم صلى فلما انفتل عن صلاته قال : يا ويلاه ان صليت جحدته ، وان لم أصل كفرت . أى جحدت عظم النعمة وكمال الفضل حيث قابلت ذلك بفعلى شكرا له مع حقارته على حد قول الكلاباذى . ثم أنشد الشبلى :

الحمد لله على أننى ... كضفدع يسكن فى اليم
ان هى فاهت ملأت فمها ... أو سكتت ماتت من الغم

وهذا القول — فى رأيى — داخل فى صفة العارف المحب خاصة . ويؤكده ما قاله الشبلى نفسه فى موضع آخر : المحب اذا لم يتكلم هلك ، والعارف اذا تكلم هلك(٢) .

أما الكلاباذى فانه يشرح هذه الشطحة التى سبقت بقوله : وما قاله أبو بكر الشبلى يعتبر تفسيراً لما قاله ذو النون المصرى عندما سئل : ما أول درجة يرقاها

---

١ ـ السراج الطوسى . اللمع ص ٤٨٦ ـ ٤٩٠

٢ ـ الشعرانى . الطبقات جـ ١ ص ٩٠

العارف ؟ فقال : التحير ثم الافتقار ثم الاتصال ثم التحير . الحـــيرة الأولى فى أفعاله به ونعمه عنده فلا يرى شكره يوازى نعمه وهو يعلم أنه مطالب بشكرها، وإن شكر كان شكره نعمة يجب عليه شكرها ، ولا يرى أفعـاله أهلا أن يقـابله بهـــا استحقاراً لها ويراها واجبة عليه لا يجوز له التخلف عنها(١) . ويذكرنا هذا الاتجاه بمذهب أحد زعماء الملامتية وهـو أبى حفص الذى يذهـب إلى أن الفتوة هى أداء الانصاف مع ترك المطالبة بالانصاف .

ونختتم هذا الفصل بالنتيجة التى وصلنا اليها بناء عـلى ما أوردناه عن هـاتين الشخصيتين فنقول: كان الشبلى اليد الطولى فى حفظ المدرسة الحلاجية بعد استشهاد صاحبها . والشبلى كان من أصدقاء الحلاج ومن عطفوا عليه ووقفوا بجـانبه على الرغم من أن الخليفة أصدر أمره بالقبض عليه ثم إرغامه على الاشتراك فى رجم الحلاج وإلا ضربت عنقه . ولكن الشبلى أبى أن يشارك فى هذه المأساة ، فتوسل الحراس اليه أن يعفيهم من دمه بعمل شكلى يحل الخليفـة من قسمه ، فتنـــاول الشبلى وردة وقذف بها الشهيد المصلوب قائلا : « هذه حسنة جديدة فى موازينك يا شهيد الحق » (٢) . إن أحوال الشبلى وكثرة وجده وشدة هيجانه فى مجالس السماع إنما يؤدى بنا إلى القول بأنه قد ترك أثراً كبيراً ــ وما زال ــ فى عصرنا هذا وما نشاهده فى حلقات الذكر التى تقيمها الطرق الصوفية المختلفة المنتشرة فى أنحاء البـــلاد .

أما الحلاج الذى كان الشبلى امتدادا له فكان له الأثر الأكبر فى توجيه المدائح النبوية ،إلى تلك الصور التى نراها ونسمع عنها فى أوراد بعض أصحاب

---

١ ـ الكلاباذى : التعرف لمذهب .. ص ١٠٥

٢ ـ عبد الباقى سرور : من أعلام التصوف .. ص ١٤١

الطرق الصوفية ، فمداح الرسول عليه السلام يستقون كما يقول ما سنيون ، من معين الحلاج وينسجون على منواله (١) والذى يؤكد أن الحلاج كان بشيراً لهؤلاء الأقطاب الذين ظهروا بعده وكونوا لأنفسهم طرقا صوفية سميت بأسمائهم ، وما أوردناه من عدة أقوال كانت بمثابة الدفاع الأخير عن منزلة الحلاج وأحقيته بلقب الولاية بينهم . فرأينا أبا العباس المرسى ( ت ٦٨٦ ) يدافع عن الحلاج ويكره قول الفقهاء بكفره حيث أنه لم يثبت عنه ما يوجب قتله ويؤول بعض شطحاته وكذا رأينا الرفاعى ( ت ٧٥٠ ) (٢) يمجد الحلاج ويجعله فوق مشايخ عصره ، بل أنهم لم يستطيعوا الوصول إلى مرتبته لأنهم لو كانوا مشايخ لأخذ السيف جنوبهم ، كما أخذ الحلاج . وكذا دافع عنه شيخ العارفين قطب الزمان عبد القادر الكيلانى (٣) وقال عنه : عثر الحلاج ، ولم يكن له من يأخذ بيده . ولو أدركت زمانه لأخذت بيده .

---

١ - عبد الباقى سرور . الحلاج شهيد .. ص ٢٤٩

٢ - هو الشيخ أحمد بن أبى الحسين الرفاعى ، منسوب إلى بنى رفاعة قبيلة من العرب انتهت اليه الرياسة فى علوم الطرق وشرح أحوال القوم وكشف مشكلات منازلاتهم وبه عرف الأمور بتربية المريدين .. وكان شافعى المذهب الشعرانى . الطبقات جـ ١ ص ١٢ - ١٢٥

٣ - هو أبو صالح عبد القادر الجيلى .. يتصل نسبه بعلى بن أبى طالب ولد سنة ٤٧٠ توفى سنة ٥٦١ ودفن ببغــداد ، الشعرانى / الطبقات جـ ١ ص ١٠٨ .

# فهـــــرس المراجع

١ - ابن تقي الدين السبكي (أبو نصر عبد الوهاب): طبقات الشافعية الكبرى الطبعة الأولى القاهرة.

٢ - ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي): تلبيس أبليس أو نقد العلم والعلماء، ط القاهرة ١٣٤٠ هـ.

٣ - » » صفة الصفوة، ط الهند ١٣٥٥ هـ.

٤ - » » المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ط حيدر آباد ١٣٥٧ هـ.

٥ - ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي): لسان الميزان، ط الهند ١٣٣٠ هـ.

٦ - ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد): المسند، شرح أحمد محمد شاكر، ط القاهرة ١٩٤٧.

٧ - ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ط القاهرة ١٩٥٧.

٨ - ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر): وفيات الأعيان، تحقيق محمد محي الدين، ط القاهرة ١٩٤٨.

٩ - ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري): مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، ط بيروت ١٩٥٩.

١٠ - ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعيد بن منيع): الطبقات الكبير، عني بتصحيحه وطبعه د. أوجين متوخ ريضات دولسنت، ط لندن ١٣٢٢ هـ.

١١ - ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط القاهرة ١٩٥٨ .

١٢ - ابن العماد الحنبلى ( أبو الفلاح عبد الحى ) : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ط القاهرة ١٣٥٠ ﻫ .

١٣ - ابن قتيبه ( أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينورى ) عيون الأخبار ، ط . القاهرة .

١٤ - ابن قيم الجوزيه ( أبو عبد الله محمد بن أبى بكر أيوب بن سعد الزرعى الدمشقى ) : طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ط القاهرة .

١٥ - ابن كثير ( أبو الفدا إسماعيل بن عمر ) : البداية والنهاية ، ط القاهرة ١٣٥٧ .

١٦ - ابن منظور ( أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ) : لسان العرب ط بيروت ١٩٥٦ .

١٧ - ابن النديم ( محمد بن اسحق ) : الفهرست ، ط القاهرة .

١٨ - أبو الحسن على ابن اسماعيل الأشعرى : مقالات الاسلاميين وإختلاف المصلين ، تحقيق محمد محى الدين ، ط القاهرة ١٩٥٠ .

١٩ - أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيرى . صحيح مسلم ، ط القاهرة ١٣٣٤ ﻫ .

٢٠ - أبو داود السجستانى ( سليمان بن الأشعث ) : صحيح سنن المصطفى ، ط القاهرة .

٢١ ـ أبو سعيد الخراز : الطريق إلى الله أو كتاب الصدق ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ط القاهرة .

٢٢ ـ أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، ط . القاهرة ١٩٥٣

٢٣ ـ أبو العلا عفيفى ( دكتور ) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام . ط الاسكندرية ١٩٦٣ .

٢٤ ـ أبو مظفر الاسفرابينى : التبصير فى الدين ، تعليق محمدز اهد الكوثرى ط . القاهرة ١٩٤٠ .

٢٥ ـ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى . الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٤٨ .

٢٦ ـ أبو نصر السراج الطوسى : اللمع ، تحقيق وتقديم د . عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور . ط القاهرة ١٩٦٠ .

٢٧ ـ أبو نعيم أحمدبن عبدالله الأصبهانى: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء القاهرة ١٩٣٢ .

٢٨ ـ أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ط القاهرة ١٩٥٧ .

٢٩ ـ آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط القاهرة ١٩٤٨ .

٣٠ ـ اسرائيل ولفنسون : تاريخ اليهود فى بلاد العرب فى الجاهلية وصدر الاسلام ط القاهرة ١٩٢٧ .

٣١ - الترمذى ( أبو عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمى ) : صحيح الترمذى ، شرح أبو بكر بن العربى ، ط القاهرة ١٩٣٤ .

٣٢ - تقى الدين بن تيميه : مجموعة فتاوى ، ط القاهرة ١٣٢٦ .

٣٣ - الجاحظ ( أبو عثمان عمرو بن بحر ) : كتاب الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون ط القاهرة .

٣٤ - جبور عبد النور : التصوف عند العرب . ط بيروت ١٩٣٨ .

٣٥ - جولد تسيهر ( أجنتس ) العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وآخرين .

٣٦ - جولد تسيهر : المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن، ترجمة د. على حسن عبد القادر . ط القاهرة ١٩٤٤ .

٣٧ - حسن السندوبى : أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالإسكندرية ط القاهرة ١٩٤٤ .

٣٨ - الخطيب البغدادى ( الحافظ أبو بكر أحمد بن على ) : تاريخ بغداد أو مدينة السلام . ط القاهرة ١٩٣١ .

٣٩ - دائرة المعارف الإسلامية :مادة تصوف، المجلد الخامس، الترجمة العربية

٤٠ الديار بكرى ( حسين بن محمد بن الحسن ) تاريخ الخميس ، ط القاهرة ١٣٠٢ .

٤١ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . أبو ريدة ، ط القاهرة ١٩٥٤ .

٤٢ - الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز): ميزان الإعتدال في نقد الرجال ، تصحيح محمد بدر الدين النعساني ط القاهرة ١٣٢٥

٤٣ - الشعراني ( عبد الوهاب بن أحمد بن علي ): الطبقات الكبرى ، ط القاهرة

٤٤ - طه عبد الباقي سرور : الحلاج شهيد التصوف الإسلامي . ط القاهرة ١٩٦١ .

٤٥ - طه عبد الباقي سرور : من أعلام التصوف الاسلامي ،ط القاهرة ١٩٥٦

٤٦ - عبد الرحمن بدوي ( دكتور ) : شخصيات قلقة في الإسلام ، ط القاهرة ١٩٤٦ .

٤٧ - عبد الرحمن بدوي ( دكتور ) : شطحات الصوفية ،القاهرة ١٩٤٩

٤٨ - الغزالي : مشكاة الأنوار، تحقيق د . أبو العلا عفيفي،ط القاهرة ١٩٦٤

٤٩ - فخر الدين الرازي : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة وتحرير علي سامي النشار . ط القاهرة ١٩٣٨ .

٥٠ - القشيري ( أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ) : الرسالة في علم التصوف . ط القاهرة .

٥١ - كامل مصطفى الشيبي ( دكتور ) : الصلة بين التصوف والتشيع . ط بغداد ١٩٦٣ .

٥٢ - الكلاباذي ( أبو بكر محمد بن اسحق البخاري ) :التعرف لمذهب أهل التصوف نشر وتصحيح آرثر جون آربري ، ط القاهرة ١٩٣٣ .

٥٣ - ماسنيون : ديوان الحلاج ، المجلة الآسيوية عدد يناير-مارس ١٩٣١

٥٤ - ماسنيون وكراوس : أخبار الحلاج ط باريس ١٩٣٦ .

٥٥ - محمد على أبو ريان ( دكتور ) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى . ط القاهرة ١٩٥٩م.

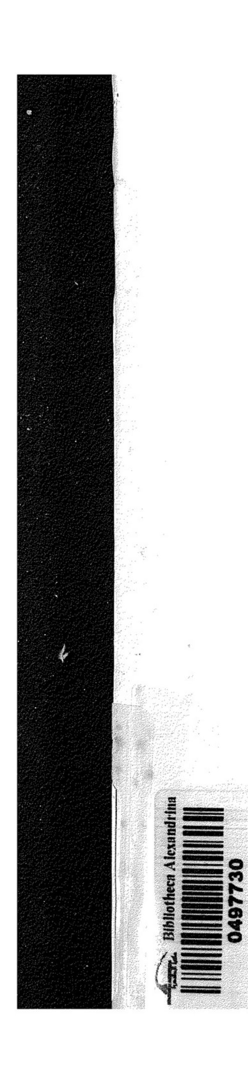
٥٦ - محى الدين بن عربى : فصوص الحكم ، بقلم وتعليقات د . عفيفى . ط القاهرة ١٩٤٦ .

٥٧ - نيكلسون ( رينولد ألن ) : الصوفية فى الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ط القاهرة ١٩٥١ .

٥٨ - نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه . ترجمة د . عفيفى ط القاهرة ١٩٥٦ .

٥٩ - El Housseini : The Origin of Early Islamic Mysticism, 1954 ط بيشاور

٦٠ - The Encyclopaedia of Islam, Vol. 2


Bibliotheca Alexandrina
0497730